

Tartu Ülikool
Filosoofia osakond
Filosoofia ajaloo õppetool

Juhan Hellerma

Imestuse küsimus Edmund Husserli fenomenoloogias

Magistritöö

Juhendaja: prof. Ülo Matjus

Kaasjuhendaja: Philippe Merz (MA, Freiburgi Ülikool)

Tartu 2013

Sisukord

Sissejuhatus	3
1. Loomulik hoiak	8
1.1 Loomuliku hoiaku generaalteos	8
1.2 Asi ja maailm	11
1.3 Unustuses subjektiivsus	14
2. Üleminek fenomenoloogilisse hoiakusse	20
2.1 Fenomenoloogiline <i>epoché</i> kui generaalteosi väljalülitamine	20
2.2 Hoiaku muutus ja puhta teadvuse avamine	24
2.3 Filosoof kui huvitu vaatleja	30
2.4 Subjektiivsus ja maailm fenomenoloogilises hoiakus	34
3. Imestus ja hoiaku muutus	38
3.1 Imestuse küsimuse kahene jaotus	38
3.2 Filosoofia ajalooline päritolu	39
3.3 Filosoofia algus antiigis: loomulik ja teoreetiline hoiak	41
3.4 Imestus kui teoreetilise hoiaku eelaste	44
3.5 Imestus ja maailma ebaharilikkus	48
3.6 Fenomenoloogilise imestuse ese	51
3.7 Refleksioon, imestus ja <i>epoché</i>	57
Kokkuvõte	62
Kirjandus	65
Resümee	71
Zusammenfassung	72
Lisa	73

Sissejuhatus

Käesoleva magistritöö eesmärgiks on uurida imestuse tähendust Edmund Husserli fenomenoloogias. Alates Platonist ja Aristotelesest on imestust seostatud filosoofia algusega.¹ Kui filosoofia ja imestus kuuluvad olemuslikult kokku, siis saab küsida, mis imestus ikkagi on, milles seisneb filosoofilise imestuse eripära ning kuidas aitab imestus meid filosoofiasse tuua. Käesolevas magistritöös uurin imestuse küsimust Edmund Husserli fenomenoloogiast lähtudes. Töös küsin, kuidas on fenomenoloogia imestuse kaudu kirjeldatav ning mis tähenduses saab rääkida imestusest kui fenomenoloogia algatajast.

Husserl seab fenomenoloogiale ülesande liikuda eelfilosoofilisest, see tähendab loomulikust hoiakust (*natürliche Einstellung*) fenomenoloogilisse hoiakusse (*phänomenologische Einstellung*). Üleminek loomulikust hoiakust fenomenoloogilisse on otsustava tähtsusega samm – alles läbi hoiaku muutuse saab selguda, mis on fenomenoloogia ülesanne ja kuidas seda ellu viia. Husserl mõistab fenomenoloogiat range teadusena, mis mitte ainult iseendale, vaid ka teistele teadustele tõsikindla aluse võimaldab. Seetõttu on hoiaku muutus vastutav ka selle eest, et fenomenoloogia vundament piisavalt tugev ja kindel saab.² Küsimus, kuidas fenomenoloogia algab ja mil viisil fenomenoloogiasse siseneda, on seega Husserli fenomenoloogia üks keskseid teemasid. Igasugune katse fenomenoloogilise mõtlemisega kaasa minna eeldab arusaamist, millise pilgumuutuse peab filosoferija eelnevalt läbi tegema. Seda, et fenomenoloogiasse sisenemise küsimus on Husserli jaoks oluline, tõendab ka asjaolu, et oma töö vältel katsetab ta läbi mitmeid teid, kuidas fenomenoloogiale alus panna ja teda sisse juhatada.

Töö lähtekoht on, et küsides imestuse järele Husserli fenomenoloogias, tuleb aluseks võtta

¹ „Tõepoolest on imestus (*thaumazein*) tarkuse armastajale kohane seisund, õieti ei olegi filosoofial teist algust“ (Platon 1990: 45). „Nii nagu vanasti, nii on ka praegu imestus filosoferimise alguseks“ (Aristoteles 1995: 6).

² Range teaduse ideaalist kantud fenomenoloogia programmi on Husserl esitanud oma artiklis *Filosoofia kui range teadus* (Husserl 1965). Viitamisest – Husserli teoste koguväljaandes „Husserliana“ ilmunud teostele viitamisel kasutan lühendit „Hua“, millele järgneb köite number ja leheküljenumber. Kui olen kasutanud mõnda muud väljaannet, mille paginatsioon vastab aga „Husserliana“ väljaandele, siis on vastav väljaanne kirjanduse loetelus eraldi välja toodud. Teostele, mis ei ole Husserli kogutud teoste väljaandes ilmunud või kui need pole kättesaadavad olnud, viitan nii nagu teistele autoritele, st autori perekonnanime kaudu, millele järgneb teose ilmunisaasta ja leheküljenumber. Kõik viited on vormistatud joone alla.

osutatud hoiaku muutuse mudel. Töö põhiküsimuse saab sellest lähtuvalt sõnastada järgnevalt: millist rolli ja tähendust omab imestus hoiaku muutuses? Töö üheks eesmärgiks näidata, et loomuliku ja fenomenoloogilise hoiaku omavaheline suhe on vastavuses imestuse põhistruktuuriga. Imestuse põhistruktuuri all pean silmas imestusse kätetud muutumist, milles miski, mis on arusaadav ja harilik, muutub ühtäkki ebaharilikuks ja küsimisväärseks. Seda imestuse tähendust, mida töö jooksul täpsustan ja täiendan, kasutan oma uurimuse lähtena, millelt tõukudes lähenen fenomenoloogia ja imestuse seosele. Konkreetsemalt tahan näidata, et kahe hoiaku omavaheline suhe on kirjeldatav viisil, et see, mis on loomulikus hoiakus endastmõistetavana eeldatud, on fenomenoloogilise hoiaku perspektiivilt ebaselge ja küsitav.

Teiseks eesmärgiks on välja tuua, et imestus ei iseloomusta mitte ainult kahe hoiaku omavahelist suhet, vaid et tal on tähendus ja roll hoiaku muutuse enese sees. Seega eristan küsimust, kuidas kahte hoiakut omavahel kõrvutada, küsimusest, kuidas leiab aset nendevaheline üleminek. Imestusest saame rääkida mõlemal juhul, kuid imestuse kogu tähendus saab selguda alles ülemineku vaatluse juures – alles siis ilmneb, mis tähenduses on imestus seotud fenomenoloogia algusega. Esitan teesi, et imestus kuulub fenomenoloogia algusse viisil, et ta asub kahe hoiaku vahel. Imestus on moment, milles kogu loomulikkus esmakordselt murdub ning milles avaneb ühtlasi tee fenomenoloogilise hoiaku poole. Selgub, et imestusele on omane teatav kahetähenduslikkus – ühtpidi on imestus see, milles kõik, mis on tuntud ja harjumuspärane, murdub ja seeläbi küsitavaks saab, teisalt toimib imestus avavana, sest kätkeb endas juhatust seninägematu poole.

Töö on jaotatud kolmeks peatükiks, mis jagunevad omakorda osadeks. Esimeses peatükis käsitlen loomulikku hoiakut. Loomulik hoiak on fenomenoloogiasse sisenemise lähtesituatsioon ning erinevalt fenomenoloogilisest hoiakust ei ole teda vaja ühelgi viisil sisse seada. Ta on miski, milles me oma igapäevases elus juba alati viibime. Sealjuures on loomuliku hoiaku näol on tegemist katsega üldistada mitte ainult meie igapäevast elu, vaid kogu fenomenoloogiale eelnevat elu, sh teadusi ja kogu senist mõttekultuuri. Loomulikku hoiakut selgitan täpsemalt kolme märksõna kaudu, milleks on „maailm“, „asi“ ja „subjektiivsus“. Nende kolme omavaheliste seoste selgitamise kaudu toon välja erinevaid, kuid üksteisega põimuvaid loomuliku hoiaku määratlusi. Loomuliku hoiaku põhimääratluseks on üleüldine eeldus maailma olemasolu kohta, seepärast märgib loomulik hoiak esmapilgul triviaalset fakti, et me elame eksisteerivas ja tegelikus maailmas. Selgub, et see maailm

kätkeb endas seost subjektiivsusega, millest loomuliku hoiaku inimene ise teadlik ei ole. Neid seoseid uurides küsin, milles seisneb loomuliku hoiaku loomulikkus ning kuidas see loomulikkus fenomenoloogia seisukohalt küsimisväärsaks osutub.

Töö teises peatükis vaatlen fenomenoloogilist meetodit, nn fenomenoloogilist *epoché*'d ning selgitan, kuidas aitab meetod teostada üleminekut loomulikust hoiakust fenomenoloogilisse. Uurin fenomenoloogilise meetodi põhifunktsioone, milleks on esmalt loomuliku hoiaku kui sellise katkestamine ehk väljalülitamine ning seejärel ühtlasi uude hoiakusse sisse juhatamine. Peatüki teises pooles käsitlen fenomenoloogilise hoiaku põhimomente. Selgitan fenomenoloogi kui huvitu vaatleja tähendust ning toon esile fenomenoloogia uurimisala – puhta teadvuse – põhilise struktuuri, milleks on intentsionaalsus. Intentsionaalsuse avamise kaudu on omakorda võimalik selgitada fenomenoloogia põhiülesannet, milleks on teadvuse ja teadvuse eseme korrelatsiooni uurimine.

Töö kaks esimest peatükki teenivad eesmärgi näidata, et kahe hoiaku omavaheline suhe on vastavuses osutatud imestuse põhistruktuuriga. Ennekõike tähendab see selgitamist, et kuigi fenomenoloogilises hoiakus minnakse üle puhta teadvuse ideaalsesse sfääri, ei tähenda see loomuliku hoiaku hülgamist, vaid just pöördumist loomulikus hoiakus tuttava maailma poole. Kaks esimest peatükki toovad välja hoiaku muutuse lähte- ja lõpp-punkti ning annavad ülevaate, kuidas Husserl mõistab üleminekut ühest hoiakust teise. Ühtlasi avaneb seeläbi ruum, et küsida imestus ja hoiaku muutuse seose järele. Olles selgitanud, mille vahel ja kuidas üleminek toimub, saab küsida, kuidas kuulub sinna üleminekusse imestus. Niivõrd kui loomuliku ja fenomenoloogilise hoiaku erinevuse ja nende vahelise ülemineku selgitamine võimaldab mõista, mida fenomenoloogia taotleb ja mil viisil oma eesmärgi teostab, sedavõrd toimivad töö kaks esimest osa ka sissejuhatuseks sellesse, mis üldse on fenomenoloogia.

Kolmandas peatükis uurin, kuidas määratleda imestuse tähendust hoiaku muutuse ühe osana. Küsin, mille üle fenomenoloogias ikkagi imestatakse ja kuidas seda imestust siduda fenomenoloogia algusega. Selgub, et selline uurimus peab edasi minema sealt, mida Husserl on eksplitsiitselt ütelnud. Asi on selles, et Husserl ise imestust fenomenoloogia teemana lähemalt ei aruta, andes üksnes nappe osutusi. Seevastu leiame Husserlilt mõneti põhjalikuma käsitlemise imestuse ja antiikfilosoofia sünni seose kohta. Sarnaselt fenomenoloogia algusega käsitleb Husserl filosoofia esimest algust hoiaku muutusena. Täpsemalt on tegemist üleminekul loomulikust hoiakust teoreetilisse, mis tuleb selgelt eristada fenomenoloogia

alguses asetleidvast hoiaku muutusest. Seega jaguneb imestuse küsimus Husserli mõtlemises kaheks. Esiteks on tegemist imestusega, mille Husserl filosoofia ajaloole tagasi vaadates esile toob, teiseks on küsitavaks see, kuivõrd on imestus Husserli enese fenomenoloogiale omane ja olemuslik.

Oma töös tahan näidata, et Husserli käsitus antiikfilosoofia sünni ja imestuse seosest on oluliseks lähtepunktiks fenomenoloogiale omase imestuse tematiseerimisel. Selgub, et markeerides Husserli imestuse käsitluse tähtsamaid momente antiigis, saab neid tulemusi kasutada raamistikuna, millest lähtuvalt võimaldub küsida fenomenoloogiale omase imestuse järele. Lisades siia töö esimeses kahes peatükis saavutatud arusaama loomuliku ja fenomenoloogilise hoiaku suhtest ning Husserli üksikud imestust puudutavad tekstikohad, pakun välja fenomenoloogiale omase imestuse tõlgenduse. Sellest lähtuvalt on töö üks põhilisi eesmärke näidata, et kuigi Husserl ise fenomenoloogilist imestust lähemalt ei aruta, kuulub imestuse temaatika olemuslikult hoiaku muutuse juurde.

Kui küsida, milles seisneb käesoleva töö uudsus või originaalsus, siis tuleks kõigepealt märkida, et juba käesoleva töö kandev küsimus on midagi, mida Husserlit puudutavas literatuuris on väga vähe puudutatud. Seetõttu ei lähtu käesolev uurimus juba olemasolevatest imestuse-teemalistest töödest, ükskõik, kas neid aluseks võttes või nendega kriitiliselt polemiseerides. Tegemist on ennekõike iseseisva katsega imestuse küsimust avada. Üksikuid literatuuris leiduvaid imestuse teemalisi käsitusi kasutan enamasti üksnes niivõrd, kuivõrd nad toetavad minu uurimuses saadud tulemusi.

Oma töö suurimaks saavutuseks pean seda, et hoolimata vähesest allikmaterjalist olen suutnud imestuse küsimuse süstemaatilisel kujul välja töötada, avades ning kontekstualiseerides seda Husserli fenomenoloogia laiemate teemade taustal. Seda tehes täpsustan ja süvendan, mida Husserl ise imestuse kohta ütleb. Samuti avan Husserli käsitluse põhjal imestuse teemat laiemalt, tuues esile teemasid, mis imestuse juurde kuuluvad, kuid mida Husserl ei käsitle. Selline laiendamine võimaldab omakorda avada imestuse fenomeni kui sellist ning ühtlasi piiritleda, mis tähenduses imestus Husserli fenomenoloogias tähelepanuväärseks osutub. Isiklikus plaanis pean töö oluliseks tulemuseks seda, et olen töö valmimise käigus ennast põhjalikult kurssi viinud fenomenoloogilise mõtlemise põhialustega, tutvunud Husserli fenomenoloogia erinevate teemadega ning oman ülevaadet Husserli fenomenoloogia põhilistest küsimustest.

Töö üheks põhiliseks allikmaterjaliks on Husserli ühe kõige olulisema peateose esimene osa, milleks on aastal 1913 ilmunud *Ideed puhta fenomenoloogia ja fenomenoloogilise filosoofia jaoks*. Tegemist on Husserli esimese mahukama katsega esitada fenomenoloogia programm süstemaatilisel ja terviklikul kujul. *Ideede* keskses osas, mis kannab pealkirja *Fenomenoloogilised põhivaatlused*, esitab Husserl detailse kirjelduse teekonnast, mille algaja fenomenoloog peab läbi tegema, mõistmaks fenomenoloogilise mõtlemise tõelist tähendust. See teekond algab just loomuliku hoiaku kirjeldamisega, saavutades otsustava pöörde fenomenoloogilise *epoché* rakendamisega, milles loomuliku hoiaku põhimoment, nn loomuliku hoiaku generaalteos ühe kindla modifikatsiooni läbib. Neid Husserli vaatlusi kasutan oma töös nii loomuliku hoiaku kirjeldamisel kui ka fenomenoloogilise meetodi selgitamisel. Teiseks oluliseks allikaks on Husserli hilise loominguperioodi tähtsaim teos, aastal 1936 ilmunud *Euroopa teaduste kriis ja transtsendentaalne fenomenoloogia*. Seda Husserli teost, mida enamasti teatakse „elumaailma“ märksõna läbi, kasutan oma töös kõige rohkem töö kolmandas osas, milles muuhulgas avan hilise Husserli vaateid fenomenoloogia ja ajaloo seose kohta. Ennekõike on Husserli hiline teos mulle oluline sellepärast, et selle juurde kuuluvas ettekandes *Euroopa inimsuse kriis ja filosoofia* võtab Husserl imestuse küsimuse lähemalt vaatluse alla. Sellega seoses selgub, et imestuse küsimuse laiemaks kontekstiks sobib kõige paremini just Husserli hiline filosoofia. Teistest sagedamini tuginen ka teisele osale 1920. aastate esimesest poolest pärit loengule *Esimene filosoofia*. Kuna Husserli varasem peateos *Loogilised uurimused* hoiaku muutuse ja fenomenoloogilise meetodi problemaatikat ei sisalda, siis jääb see käesoleva töö raamidest välja.

Töö lisana kuulub magistritöö juurde tõlge, mis sisaldab valitud paragrahve Husserli *Ideede* esimesest osast. Olen tõlgitavate paragrahvide valikul lähtunud käesoleva töö temaatilisest fookusest, tõlkides just loomulikku hoiakut ja fenomenoloogilist meetodit käsitlevaid osi. Seetõttu saab antud tõlget kasutada magistritööd täiendava materjalina, mis hõlbustab kesksete teemade mõistmist.

1. Loomulik hoiak

1.1 Loomuliku hoiaku generaaltees

Kirjeldan loomuliku hoiaku põhijooni kolme märksõna abil, milleks on „maailm“, „asi“³ ja „subjektiivsus“. Nende kolme mõiste avamise ja omavaheliste seoste selgitamise kaudu on võimalik loomuliku hoiaku olemuslikud momendid reljeefselt välja tuua. Kõigepealt vaatlen loomuliku hoiaku põhitunnust, milleks on loomuliku hoiaku generaaltees ehk üldine usk maailma eksistentsi. Seejärel uurin, mis tähenduses moodustavad asjad loomuliku elu temaatilise keskme ning mis tähenduses jääb maailm sealjuures tähelepanu alt välja. Peatüki kolmandas osas käsitlen asja suhet subjektiivsusega ning selgitan, missuguses tähenduses on loomulik hoiak kirjeldatav teatava subjekti-unustusena.

Loomuliku hoiaku põhitunnuseks on üldine eeldus maailma olemasolu kohta. „Tegelikkuse“, seda ütleb juba see sõna, leian ma püsivalt olemasolevana eest ning võtan teda, nii nagu ta end mulle annab, ka olemasolevana vastu.“⁴ Või hilisema Husserli sõnastuses: „Mina, kogeja [...] olen juba alati maailmaus.“⁵ Loomuliku hoiaku põhitunnuseks on esmapilgul triviaalne fakt, et asjad ja maailm eksisteerivad, nad on tõelised ja tegelikud. Maailma tegelikkus tähendab, et ta eksisteerib meist sõltumatult, moodustades iseseisva tegelikkuse sfääri, millesse meie ühe osana kuulume. Selle vastu, et me maailma oma igapäevases kogemuses sellisel viisil kogeme, on raske vaielda. Ja loomulike inimestena me seda enamasti ka ei tee – maailma olemasolu ei ole midagi, mille üle arutada ja mida küsimuse alla seada. Pigem on ta miski, mida me juba alati eeldame ja mille läbi igasuguse tegevuse mõttekus on tagatud. Milles aga seisneb maailma olemasolu fakti märkimisväärsus fenomenoloogiale, milleks on see oluline?

Fenomenoloogia perspektiivilt vaadatuna muutub maailma olemasolu fakt tähenduslikuks mitmes mõttes. Esiteks üritab fenomenoloogia arusaadavaks teha, mis tähenduses üldse saab

³ Mõistet „asi“ kasutan läbivalt saksakeelse *Ding* vastena, mis tähendab materiaalist asja ja mis tuleks eristada „eseme“ (*Gegenstand*) mõistest. Ese on laiemas tähendusega kui asi, iseloomustades teadvust kui sellist ning hõlmates asja kui ühe võimaliku teadvuse eseme. Mis tähenduses on teadvus kui selline esemeline ehk alati „teadvus millestki“, sellest tuleb lähemalt juttu teises peatükis (vt 2.4). Materiaalse asja kohta vt lähemalt Matjus 2006.

⁴ Hua, III/1, 61.

⁵ Hua, XXXIV, 306.

õigustatult maailma olemasolust rääkida. See tähendab, et küsimus maailma järele seatakse filosoofilise refleksiooni keskmesse.⁶ Teiseks hakkab maailma küsimus mängima võtmerolli üleminekus loomulikust hoiakust fenomenoloogilisse hoiakusse. Selle küsimusega tegelen töö teises peatükis, milles käsitlen fenomenoloogilist meetodit. Kolmandaks saab maailma ning maailmausku mõista loomuliku elu perspektiivilt kui viimase toimimise põhilist aluseeldust. Just viimane punkt on praegu minu jaoks relevantne. Kui loomuliku hoiaku põhitunnuseks on usk maailma olemasolusse, siis tuleks küsida, kuidas seda usku lähemalt mõista.

Selline küsimusepüstitus teenib kahte eesmärki. Ühtepidi saab seeläbi avada käesoleva peatüki põhiküsimuse loomuliku hoiaku kui sellise järele. Teiselt poolt teenib see ettevalmistusena fenomenoloogilise meetodi mõistmiseks, sest, nagu töö teises peatükis selgub, põhineb see just maailmausu tematisseerimisel.

Niisiis on küsimus, kuidas laseb maailmausk end fenomenoloogiliselt kirjeldada. *Ideede* esimeses osas on loomulik hoiak määratletud selle läbi, mida Husserl nimetab loomuliku hoiaku generaalteesiks. Generaaltees aga ongi teine, ehkki formaalne nimetus sellele, mida olen nimetanud maailmausuks. Mis see generaaltees on? Generaaltees on see, „[...] tänu millele reaalne ümbrusmaailm (*Umwelt*) püsivalt [...] kui olemasolev „tegellikkus“ teadvuses on“.⁷ Generaaltees on teadvuse ehk subjektiivsuse⁸ üldine omadus asetada asju, maailma kui sellist eksisteerivana. See tähendab, et loomuliku hoiaku eeldus maailma olemasolu kohta on Husserli järgi lahutamatu seotud teadvusega. Maailma olemasolu on vaatluse all niivõrd, kuivõrd ta on tegelik ja reaalne subjekti jaoks. Husserlit ei huvita seega mitte see, kuidas juba enne olemasolev maailm nõ tagantjärele subjektiga suhestub, vaid see viis, kuidas maailm end oma tegelikkuse karakteris teadvuses näitab ja teostab. Seda silmas pidades toon järgnevalt esile olulisemad generaalteesi tunnused.

Husserl rõhutab, et generaalteesi läbi teostuv eksistentsi asetamine ei seisne mõnes „artikuleeritud otsustuses eksistentsi üle“, vaid lasub „mittetemaatilisel [...] algupärasel

⁶ Eriti selgelt tõuseb maailma teema esile Husserli hilises mõtlemises, milles maailm elumaailma (*Lebenswelt*) tähenduses iseseisva teemana käsitlemist leiab.

⁷ Hua, III/1, 62.

⁸ Mõisteid „teadvus“ ja „subjektiivsus“ Husserl süstemaatiliselt ei erista, kasutades eri kontekstides kord üht, kord teist mõistet. Samamoodi tarvitan neid mõisteid ka mina.

kogemuses“ endas.⁹ See tähendab, et generaaltees on selline teadvuse aktiivsus, mis toimub iseenesest, ta on rõhutatult kogemuse enese omadus, mis toimib, ilma et inimene seda kuidagi nõ sisse oleks lülitanud. Igasugusel teadlikul otsusel maailma olemasolu või mitte-olemasolu kohta on seega oma lähtepunkt olukorras, milles maailm kui tegelikkus on juba ette antud.

Mõtet, et generaaltees on midagi, mis kuulub mingil viisil kogemuse enese juurde, saab täpsustada järgmiselt. Nimelt rõhutab Husserl, et generaaltees ise ei seisne mõnes üksikus aktis või kogemuses, vaid ta on midagi, mis läbib teadvusaktide kogu mitmekesisust, olles kogu muutumise ja vaheldumise juures püsivalt konstantne, igale konkreetsele aktile eelnev „kogu „aktuaalse“ elu põhivorm“. ¹⁰ See tähendab, et enne kui me maailma ühel või teisel konkreetset viisil kogeme, oleme maailma olemasolust juba alati ette teadlikud.

Viimasele punktile saaks siiski vastu väita. Meil on hulgaliselt kogemusi, milles kogetav osutub mitte-eksisteerivaks. Kas see tähendab, et generaaltees polegi nii püsiv ja universaalne, kui Husserl näib väitvat? Husserli vastus on see, et just siin näitabki end generaalteesi universaalsus. Konkreetsemalt seisneb see selles, et generaaltees ei jää ärarippuvaks üksikutest asjadest, mis ühel või teisel viisil võivad osutada mitte-olevaks. „Maailm kui tegelikkus on alati olemas, [...] üks või teine võib tiitli all „paiste“ või „hallutsinatsioon“ jms maha tõmmatud saada, temast, mis generaalteesi tähenduses on alati olemasolev maailm.“¹¹ Võimalus, et üksikud asjad võivad osutada mitte-eksisteerivaks, ei räägi seega generaalteesi kehtivuse vastu. Vastupidi, see võimalus ise eeldab, et olemine kui selline on juba alati ette antud.¹² See väljendub konkreetsemalt selles, et kuigi me üksikute asjade olemasolus tõepoolest pettuda võime, ei leia me kogemusest mitte ühtegi näidet selle kohta, et maailm tervikuna oleks osutunud mitte-olevaks. Seetõttu on generaaltees miski, mis on „kogu hoiaku kestuse vältel katkematult püsiv“. ¹³

Eelnevast selgus, et loomuliku hoiaku generaaltees on olemuslikult seotud maailma ja mitte asjadega. Kui generaaltees väljendab seda, et usume alati maailma, aga mitte tingimata asjade olemasolu, siis näib see eeldavat, et asi ja maailm peavad mingil viisil erinevad olema. Seetõttu tuleb küsida, mida maailm ikkagi tähendab. Fenomenoloogilise küsimuseasetuse

⁹ Hua, III/1, 62.

¹⁰ Hua, III/1, 59.

¹¹ Hua, III/1, 61.

¹² Vrd: „Generaaltees on kõikehõlmav tegelikkuse eelvisand (*Vorentwurf*), tegelikkuse välja endastmõistetav eeldus“ (Fink 2004b: 102).

¹³ Hua, III/1, 62.

eripära arvesse võttes saab selle küsimuse sõnastada järgnevalt: olles siiani kirjeldanud loomuliku hoiaku subjektiivset aspekti, kirjeldades generaalteesi kui subjektiivsuse üht momenti, tuleks nüüd küsida hoiaku objektiivse poole ehk hoiaku korrelaadi järele. Järgnevalt asungi täpsustama, mida tähendab maailm ning mis mõttes maailm erineb asjadest. Nagu selgub, laseb vahetegu asja ja maailma vahel omakorda näidata, mis tähenduses on loomuliku hoiaku iseloomulikuks jooneks varjatus, teatav läbipaistmatus iseenda suhtes.

1.2 Asi ja maailm

Määratledes loomulikku hoiakut universaalse maailmausuna ei ole veel midagi selgunud selle kohta, kuidas on loomulik elu temaatilisel tasandil kirjeldatav. Husserli keskne väide on, et ehkki loomulikku hoiakut defineerivaks tunnuseks usk maailma eksistentsi, siis ühtlasi määratleb loomulikku hoiakut sellesama maailma teatav varjujäämine. „Loomulik elu viib end täide kui algupärane, kui algselt läbinisti paratamatu maailma-andumus (*Welthingabe*) ja maailma kaotatus (*Weltverlorenheit*).“¹⁴ Maailm on seega midagi, mis on meile kogemuspäraselt pidevalt küll antud, kuid mis seejuures meie tähelepanu eest eemale tõmbub. Kuidas seda mõista?

Selle selgitamiseks tuleks kõigepealt küsida, mis köidab meie tähelepanu loomulikus hoiakus. Husserli vastus on see, et loomuliku hoiaku huvisfääri kuuluvad asjad, see tähendab, et me ei huvitu mitte maailmast, vaid kõik meie „huvid omavad oma eesmärgi objektides“.¹⁵ Loomuliku inimese maailm on seega rõhutatult asjade maailm. Seega saab anda loomulikule hoiakule täiendava määratluse: temaatilisel tasandil teostub loomulik hoiak asjadega ümber käies, neisse ühel või teisel viisil suhtudes, neid ühel või teisel viisil objektina omades. Küsimus on selles, kuidas seda asja-suhet kui loomuliku elu temaatilist keset täpsemalt määratleda. Järgnevalt vaatlen asja-suhet kahest aspektist. Esiteks vaatlen asja ja tema antuse suhet maailmaga, teiseks vaatlen asja suhet subjektiga.

Eelnevast lähtudes saab asja ja maailma suhte analüüsi juhtküsimuse sõnastada järgnevalt: kuidas lasevad end seni väljatoodud loomuliku hoiaku määratlused ühildada? Konkreetsemalt: kuidas kuuluvad kokku üldine maailmausk ning samaaegne maailma varjujäämine ühtpidi ning asjade omamine temaatilise keskmene teiselt poolt? Husserl määratleb asja ja maailma

¹⁴ Hua, VIII, 121.

¹⁵ Hua, VI, 147.

erinevust nende vastavate antuse viiside eristuse kaudu. „On põhimõtteline erinevus asjateadvuse ja maailmateadvuse viisides [...]“¹⁶ Husserli väide seisneb selles, et asi on antud selliselt, et tema olemist konstitueerib maailma kaas-antus. „Iga asi, mida me kogeme, millega me iganes tegemist teeme, [...] annab end [...] alati asjana maailmas.“¹⁷ See tähendab, et asi ole kunagi isoleeritult, vaid asub alati kaas-antuste kontekstis. Konkreetsemalt tähendab see seda, et asja antusse kuulub osutus millelegi muule. Näiteks laud on antud nõnda, et ta viitab toale, kus ta asub, tuba omakorda majale, maja linnale jne. Seda viitamisseoste avaraimat välja nimetab Husserl maailmaks ehk horisondiks. Kuidas seda mõista?

Väite, et iga asi on asi maailmas, seob Husserl teesiga, et maailmateadvus on teadvus maailmast kui horisondist. Maailma mõistmine horisondina¹⁸ tähendab, et maailm ise ei ole asi, samuti mitte asjade summa, vaid midagi, mis kuulub asja juurde ning millest asi ei saaks olla see, mis ta on. Eespool väljatoodud generaalteesi olemuslikule momendile, et viimane on midagi kogu hoiaku vältel püsivat, vastab seega maailma antuse viis horisondi ehk olemasolu kui sellise juba alati etteantud väljana. Kui maailma antust iseloomustab selle antud-olemine horisondina, siis vastavalt kuulub asja antuse juurde omadus, et ta on alati asjana maailmahorisondil. „Asjad, objektid on „antud“ [...] kui meile parajasti (mõnes olemistõsikindluse modaalsuses) kehtivatena, aga põhimõtteliselt üksnes nii, et nad on teadvuses kui asjad, kui objektid maailmahorisondil.“¹⁹ Nii nagu ei ole asja ilma maailmata, ei ole ka maailm midagi, mis eksisteeriks asjast eraldi ja sõltumatult. See tähendab, et maailma kui horisondi juurde kuulub see, et ta on üksnes niivõrd, kuivõrd ta ilmneb asjade läbi. „See horisont on [...] kui horisont üksnes olevate objektide jaoks ning ei saa ilma [...] objektideta aktuaalne olla.“²⁰

Siiani olen vastanud osaliselt eespool püstitatud küsimusele. Selgitades, kuidas asi ja maailm kokku kuuluvad, sai vastuse küsimus, kuidas ühildada loomuliku hoiaku määratlust universaalne maailmausu ja asjadele keskendumise tähenduses. Nüüd tuleb veel selgitada, kuidas sobitub siia kolmas seni välja toodud loomuliku hoiaku määratlus, milleks on maailma varjujäämine. Kui eelnevalt sai rõhutatud, et maailma antuse viisi juurde kuulub tema antud

¹⁶ Hua, VI, 146.

¹⁷ Hua, VI, 255.

¹⁸ Horisont kui teadvuse struktuur ei ole ainult maailma puhul oluline, vaid hõlmab lõpuks kogu intensionaalsust (vt Husserl 1992: 51). Horisondi kohta Husserli fenomenoloogias vt lähemalt Tengelyi 2004.

¹⁹ Hua, VI, 146.

²⁰ Sealsamas.

olemine kaas-antuseks, siis nüüd tuleb rõhutada, et ühtlasi iseloomustab maailma antust tema antud-olemine ette-antuseks. „Maailm on meile [...] alati ja vältimatult kui kogu tegeliku ja võimaliku praksise universaalväli ette antud (*vorgegeben*).“²¹ Mõte on selles, et kui maailm on see horisont, mille läbi kõik, mis meile mingil viisil temaatiline on, esile tuleb, siis see horisont ise jääb paratamatult varjule ning on selles tähenduses mitte-temaatiline. Inimestena loomulikus hoiakus elame me seega „universaalsel mitte-temaatilisel horisondil“.²²

Nüüd saab selgitada, mis tähenduses kuuluvad kokku universaalne maailmausk ja asjaolu, et maailm varju jääb. Maailm ei jää varju selles mõttes, nagu ei oleks maailma loomuliku inimese jaoks olemas, vaid seetõttu, et ta ei küsi „endastmõistetava järele, mida kogu mõtlemine, kogu elutegevus oma eesmärkides ja saavutustes eeldab (*voraussetzt*) [...]“.²³ Oluline on lisada, et nii nagu maailm jääb loomuliku hoiaku vältel mittetemaatiliseks, on ka maailmausku teostav subjektiivsus iseenda suhtes varjul. Loomuliku hoiaku inimene usub küll maailma eksistentsi, aga ei ole iseenda jaoks selle usu subjektina temaatiline.²⁴

Eelnevast lähtudes saab välja tuua veel ühe loomulikku hoiakut defineeriva tunnuse. Nimelt on oluline märkida, et iseenda kui maailmausu subjekti mitte-äratundmine ning sellest lähtuvalt võimetus maailma generaalteesi tähenduses tematiseerida, pole loomulikku hoiakut läbiv puudujääk, vaid teda olemuslikult defineeriv karakter. Loomulik hoiak tähendab sellest lähtuvalt seda, et me elame maailmas, mille olemasolu on midagi loomulikku ja iseenesestmõistetavat. Loomulikust hoiakust distantseerumine eeldaks meie maailmausu teadvustamist. Kuna see aga loomuliku hoiaku enese sees põhimõtteliselt võimalik ei ole, siis saab ütelda, et loomulikku hoiakut defineerivaks jooneks on võimetus iseennast kui hoiakut läbi näha. „Loomulik hoiak on [...] hoiak, mida inimene oma filosoofia-välises elus *kui* hoiakut läbi näha ei suuda.“²⁵

Kui maailm on midagi, mis loomulikus elus varju jääb, siis kerkib küsimus, kuidas maailma varjatusest välja tuua. Siinkohal tuleb korrata üldisi eeldusi, millelt Husserl maailmaküsimust arutab. Nimelt ei kõnele Husserl maailmast kui subjektist lahutatud olemissfäärist, vaid maailmast kui antusest ja vastavalt selle antuse viisidest. See tähendab, et kõne all on see viis,

²¹ Sealsamas.

²² Hua, VI, 145.

²³ Hua, VI, 115.

²⁴ Kui usk on midagi, millest uskuja on ise teadlik, siis on siinses kontekstis maailmausust kõnelemine mõistetav üksnes tinglikus võtmes.

²⁵ Held 1991a: 81.

kuidas on maailm kogevale subjektile antud. Maailma kui sellise temaatilisse pilku haaramine tähendab seega seda, et me oma tähelepanu subjektile kontsentreeriks. Siit jõuame loomuliku hoiaku järgmise tunnuseneni, milleks on loomulikku ellu kätketud tendents olla subjektiivsusest ära pööratud. Husserl kõneleb loomulikust hoiakust kui subjektiivsuse unustusest. Kuidas seda lähemalt mõista, seda asun järgnevalt selgitama.

1.3 Unustuses subjektiivsus

Kui eelmises alapeatükis oli juttu asjast kui loomuliku elu temaatilise tähelepanu keskme suhtest maailmaga, siis nüüd vaatlen asja ja asja antuse suhet subjektiivsusega. Subjektiivsus olgu esialgu mõistetud kogemuste lakkamatu voona, see tähendab aktide paljususena, milles „mina (*das Ich*) on pidevalt oma ümbrusmaailma esemetele (*Gegenstände*) suunatud, nendega ühel või teisel viisil hõivatud“.²⁶ Husserli keskne väide on see, et loomulikus elus viibib subjektiivsus teatud unustuse seisundis, ta on pihustunud asjadesse, mis meid esmajoones köidavad. Seetõttu kirjeldab Husserl loomuliku inimese suhet asjadesse kui andumust (*Hingabe*) asjadele.²⁷ Järgnevalt vaatlen, kuidas sellisena kirjeldatud suhet lähemalt mõista ning milliseid implikatsioone see endas kätkeb. Seejärel osutan, milles seisneb nende implikatsioonide tähelepanuväärsus imestuse teema jaoks.

Väidet, et loomulikus hoiakus on subjektiivsus varjul, saab esmajoones mõista tähelepanekuna, et enamasti moodustab meie huvikeskme tõepoolest asi ise. See tähendab, et see, kes asja ühel või teisel viisil kogeb, on tähelepanu alt välja jäänud. Husserl toob näite maja tajumisest. „Märkavalt-jälgivalt olen majale suunatud. Aga et ma seda olen – ja selles seisneb minatus (*Ichlosigkeit*) – sellest ei tea ma midagi, see tähendab, sellele ma ei ole suunatud.“²⁸ See tähendab, et enamasti oleme suunatud asjadele ja mitte endale kui sellele, kes seda suunatust teostab. Loomuliku elu iseloomustab seega „tendents väljapoole“ (*Tendenz nach außen*), milles subjektiivsus kui kogemuste lakkamatu voog vahendi staatusse on taandanud ning sellisena ise tähelepanu ei pälvi.²⁹

²⁶ Hua, VI, 143.

²⁷ Husserl tarvitab selle kontekstis ka omadussõna *verschossen*, mis tähendab pimesi armunud olemist. See on väga märgiline, sest kui pimesi armunud olemine tähendab kiindumust millessegi, mille tõelist loomust me ei tunne, siis iseloomustab see tabavalt loomuliku inimese suhet asjadesse ja maailma.

²⁸ Hua, VIII, 88.

²⁹ Fink 2004b: 104.

Selline määratlus ei ammenda loomulikult seda, mida subjektiivsuse varjule jäämine endas kätkeb. Asi ei ole pelgalt selles, et subjektiivsus enamasti meie tähelepanu alt välja jääb. Pealegi, nagu Husserl osutab, on subjektiivsuse tematiseerimine teatud piirides alati võimalik.³⁰ Asi on ennekõike tähenduses ja funktsioonis, mille Husserl subjektiivsusele omistab. Alles siis, kui aimame, kuidas Husserl subjektiivsust mõistab, saab kõnekaks asjaolu, et loomulikus hoiakus jääb subjektiivsus tähelepanu alt välja. Näidates, kuidas Husserl subjektiivsust mõistab, saab omakorda selgitada, mis tähenduses on loomulikule elule omane maailmamõistmine kantud teatud naiivsusest. Olgu rõhutatud, et selline küsimusepüstitus eeldab, et mõistaksime mingil kujul seda, mida Husserl subjektiivsusega mõtleb. Selle tõeline avamine eeldab aga põhimõtteliselt nihet tähelepanu fookuses. Küsimusega, kuidas seda teostada, milliste meetodiliste sammude läbi subjektiivsus reflekteerivale pilgule avaneb, tegelen töö järgmises peatükis. Esialgu jääb kogu ülemineku problemaatika³¹ kõrvale ning keskendun loomuliku hoiaku kui sellise avamisele. Kuna aga loomuliku hoiaku määratlusse kuulub alles fenomenoloogilises hoiakus avaneva subjektiivsuse unustus, siis on tarvilik ettehaaravalt selgitada, mida Husserli jaoks subjektiivsus tähendab.

Täpsemalt selgitan, mis mõttes on loomulik hoiak kirjeldatav elamise viisina, millesse kätketud iseenesestmõistetavused ja reflekteerimata eelarvamused fenomenoloogia seisukohalt põhimõtteliselt küsitavaks saavad. Selle kontrasti esile toomine on minu arutelus ühtlasi imestuse küsimuse kandvaks teljeks. Nimelt saab seeläbi näidata, mis tähenduses on loomuliku ja fenomenoloogilise hoiaku omavaheline suhe kirjeldatav nõnda, et see, mis loomuliku hoiaku perspektiivilt vaadatuna on endastmõistetav ja harilik, hakkab fenomenoloogilise hoiaku vaatekohast paistma mõistatusliku ning imestusväärse. Sellest

³⁰ Kuigi asjadesse neeldunud olek on loomuliku elu põhiline toimimisviis – Husserl nimetab seda loomuliku hoiaku „põhihoiakuks“ (*Grundeinstellung*) –, siis ei tähenda see, et loomulik hoiak ei kätkeks potentsiaali algsest asjade haaratusest vähimalgi määral distantseeruda (Hua, VII, 260). Kui keegi juhtuks maja vaatavalt inimeselt tema tegevuse kohta küsima, suudaks ta hõlpsasti vastata ja sellega omaenese subjektiivsuse teemaks teha. „Loomulikus elus [...] teab igitiks oma minasuhetest (*Ichbezogenheiten*) mitmesuguste reaalsete ja ideaalsete esemetega“ (Hua, VII, 120). Husserli väide on aga selles, et kuigi loomulikus hoiakus on subjekti eneserefleksioon võimalik, ei ole see piisav, toomaks subjekti välja fenomenoloogiliselt mõistetud subjekti-unustusest. Nimelt eristab Husserl loomulikku ja transsendentaalset refleksiooni (vt ka 2.3), kusjuures alles viimane suudab subjektiivsuse tema algsest varjatusest nähtavale tuua. Loomulikku refleksiooni iseloomustav eeldus väljendub selles, et selles jääb universaalne maailmausk kui selline reflekteerimata. „Igapäevase elu loomulikus refleksioonis, aga ka psühholoogilises teaduses [...] seisame olemasolevana etteantud maailma pinnal“ (Husserl 1992: 35). Seega saab loomulikus refleksioonis toimuda väljumine loomuliku hoiaku põhihoiakust, milles kogu tähelepanu haaravad asjad, kuid mitte loomulikust hoiakust kui sellisest, mis seisneb just vaikivas eelduses maailma olemasolu kohta.

³¹ Olgu mainitud, et ülemineku problemaatikasse kuulub veel üks küsimus, mida antud kontekstis esitada võiks, kuid mida ma oma töös lähemalt ei käsitle. See on küsimus selle kohta, kuidas peaks loomulikust hoiakust üldse välja pääsema, kui viimane on põhimõtteliselt defineeritud suletuse kaudu iseenda suhtes. Selle kohta vt Held 1991a.

lähtuvalt saab küsimuse subjekti-unustuse kui loomuliku hoiaku olemusliku tunnuse kohta sõnastada järgnevalt: millise tähenduspretensiooni esitab fenomenoloogia subjektiivsusele, niivõrd kuivõrd selles esile tulev problemaatika seab küsimuse alla loomulikule inimesele omase maailmamõistmise?

Tähelepanek, et loomulikus hoiakus on subjektiivsus taandunud ning tähelepanu hõivavad asjad, ei tähenda antud kontekstis vahetegu, milles valitakse kahe üksteisest eraldiseisva entiteedi vahel. Asi ja subjektiivsus ei ole võrreldavad näiteks laua peal oleva õuna ja apelsiniga, millest üks välja valitakse ja teine justkui unustatakse. Subjekti-unustusest on siin juttu niivõrd, kuivõrd subjektiivsus on lahutamatult seotud sellega, mis ja kuidas asjad on. Teisiti öeldes: me oleme oma subjektiivsuse unustanud, tähendab seda, et me ei reflekteeri subjektiivsuse rolli selles, millena ja kuidas on asjad meile antud.³² Selle mõtte näitlikustamiseks kasutan Husserli näidet tajuasjast.

Tajuasja iseloomustab olemuslik tunnus, et kogemuse jooksul on ta faktiliselt antud üksnes ühe või teise külje pealt, mitte kunagi aga kui tervik.³³ Husserli terminoloogias tähendab see, et tajuasja antuse viisiks on antud olemine varjundites (*in Abschattungen*). See tähendab, et ühe külje esil olemine kätkeb alati teiste külgede varjule jäämist. Oluline on sealjuures, et hoolimata sellest, et faktiliselt on nähtaval ainult üks külg, on asi antud ikkagi kui tervik. Me näeme asja ja mitte asja külge. Antuse viis varjundites tähendabki seda, et see, mis varjule jääb, on samuti tajus haaratud. Husserli argumendi teravik seisneb selles, et kui näeksime üksnes seda, mis on tajus faktiliselt antud, siis näeksime üksnes rida üksteisest lahutatud pilte. Asjaolu, et see nii ei ole, tõendab Husserli järgi seda, et viis, kuidas ja millena on tajuasi antud, on tajusse enesesse kätketud. Loomulikus hoiakus on aga selline subjektiivsuse ja asjade vaheline suhe reflekteerimata. „Loomulikus hoiakus [...] näeme me asja ja mitte nägemist; ühtsust, ja mitte subjektiivsuse mitmekesisust, milles see kui ühtne konstitueerub.“³⁴

Toodud näitest selgub, et subjektiivsus ei ole Husserli järgi passiivne vastuvõtja, pelk aktide mitmekesisus, vaid omab rõhutatult aktiivset ning saavutavat karakterit. Husserl tahab

³² Et subjektiivsuse ja asja suhe tõeliselt alles pärast fenomenoloogilist reduktsiooni avaneda saab, siis on termin „subjekti-unustus“ mõneti tinglik. Kui eeldada, et unustus kätkeb sellele eelnenu teadev-olekut, siis on mõneti ekslik ütelda, et oleme oma subjektiivsuse unustanud (vt Hua, VIII, 90).

³³ Vrd Hua, III/1, 84-85.

³⁴ Hua, VII, 260.

näidata, et lõpuks on igasugune esemelisus, objektide ja maailma olemiskehtivus ja tähendus tagasi viidavad subjektiivsuse konstitueerivale iseloomule. Fenomenoloogia, mis küsib subjektiivsuse kui „kogu manifestatsiooni“ võimalikkuse järele, laseb seega subjekti-unustuse kõrval rääkida ka asjade- ning maailma-unustusest – me lihtsalt ei tunne neid sellena, mis nad on.³⁵ See tähendab: nende algupära kaudu subjektiivsuses.

Kui fenomenoloogia püüab kõike kogemuses antut tagasi viia kogemuse enese konstitueerivale toimimisele, siis tuleks küsida, kuidas näeb olukord välja loomuliku hoiaku perspektiivist. Eespool kirjeldasin, et eeldus asjade ja maailma subjektist sõltumatu eksistentsi kohta on loomuliku hoiaku põhitunnus. Nüüd selgub, et see väide on korrelatsioonis loomuliku inimese eeldusega iseenese kui kogemussubjekti kohta. Seda eeldust saab üldistades kokku võtta nii, et loomuliku teadvuse jaoks on kogemuse roll kogemusobjektide ja nende olemasolu suhtes passiivse karakteriga. Kogemus, subjektiivsus kui selline on loomulikus hoiakus mõistetud viisil, et nad üksnes võtavad vastu seda, mis asub neist eraldiseisvas maailmas. See tähendab, et loomulikku hoiakut läbib eeldus, et see, millele kogemus suundub, on olemas kogemusest sõltumatult. Selle mõtte on selgelt sõnastanud Antonio F. Aguirre: „Maailm on ja ta lihtsalt on; inimlik kogemus või tunnetus kehtib seevastu loomuliku elu arusaamise järgi sellena, mis tuleb ette antud olemisele tagantjärele; sest loomuliku elu jaoks on asi alati selles, et iseeneses olevat maailma tema tões pelgalt vastu võtta.“³⁶

Siin tuleks tähele panna, et maailm, mis loomuliku teadvuse jaoks omab iseseisvat eksistentsi ning mille suhtes kogemus on pelk vastuvõtja, see on maailm, mis on juba alati mingil viisil kehtiva ja tähenduslikuna kogetud. Husserli järgi on loomuliku hoiaku maailma kirjeldatav kui „algupäraste evidentside riik“.³⁷ Me elame, nagu Eugen Fink märgib, „kehtivuste universumis“, mis tähendab, et asjad meie ümber ei ole kunagi lihtsalt asjad, vaid on alati mingid asjad ja omavad alati mingisugust olemiskehtivust.³⁸ Ilma igasuguse subjektipoolse pingutuseta on kogemuses antu juba alati mingil viisil mõistetud. Tähelepanek, et kogemuses antu on alati seotud vastava tähendus- ja kehtivuskarakteriga, on fenomenoloogilise uurimise seisukohalt oluline lähtepositsioon. Igasugune intentsionaalsuse analüütika algabki tähenduslikust antusest tagasiküsimisena subjektile. Subjektiivsus on mõistetud selle kohana,

³⁵ Zahavi 2009: 48.

³⁶ Aguirre 1970: 10.

³⁷ Hua, VI, 130.

³⁸ Fink 1970: 113.

milles vastavad kehtivus- ja tähendusintentsioonid end täide viivad. Loomulikule hoiakule on selline problemaatika tundmatu. Pigem on loomulikule hoiakule iseloomulik, et kogu kehtivuste ja tähenduste väli ei ole ülepea kui selline temaatiline. Samuti ei ole subjekt iseendale, kelle jaoks üks või teine asi kehtib, temaatiline. See kõik jääb põhimõtteliselt väljapoole loomuliku hoiaku piire ja saab küsimusena alles pärast fenomenoloogilise meetodi poolt teostavat pilgumuutust nähtavale tulla.

Siin tuleb aga rõhutada: kuigi loomulikus hoiakus ei ole eelpool kirjeldatud asjade seis *kui probleem ja küsimus* nähtaval, siis ometi ei saa ütelda, et need loomulikku ellu ei puutu. Küsimus on pigem selles, kuidas me loomulike inimestena hoidume sellesse, mille järele fenomenoloogia küsima hakkab. Nagu rõhutatud ei ole see suhe küsiv ja reflekteeriv. Pigem laseb see kirjeldatav nõnda, et subjekt on kogemuses avanevatest tähenduslikest antustest pidevalt nõ kaasa haaratud. Ta on see, kes neid igapäeva elus kogu toimimise eeldusena nõ kasutab. Fenomenoloogilise vaatluse seisukohalt eeldab igasugune asi subjekti, *kelle jaoks* see ühel või teisel viisil antud on. Kui loomulikus hoiakus on asjad ning maailm oma objektiivsuses lihtsalt eeldatud, siis fenomenoloogia küsib subjektiivsuse järele, milles vastavad objekteerivad saavutused (*Leistungen*) end täide viivad. Seetõttu iseloomustab loomulikku inimest naiivsus iseenese subjektiivsuse suhtes. „Loomulikus hoiakus viime me täide (*vollziehen*) kõiki neid akte, mille läbi maailm meile olemas on. Me elame naiivselt tajumise ja kogemuse sees (*im Wahrnehmen und Erfahren*).“³⁹ Seega kõige selle suhtes, mis kogemuses aset leiab, on loomulik inimene pelk täideviija. Täideviijana pole tal aga vähimatki aimu sellest, mis ja kuidas end täide viib, see jääb tema eest paratamatult varjatuks.

Loomulik inimene nõ kasutab ühtpidi kõike seda, mis subjektiivsus talle annab. Teisalt pole ta sellest, et see nii on, üldse teadlik. Alles rangelt, fenomenoloogilise meetodi poolt ettekirjutatud refleksioonis saab kogemus, mis algselt on paratamatult „[...] puhas ja nii- öelda veel tumm kogemus [...] omaenese mõtte puhta väljenduseni“ toodud saada.⁴⁰ Husserli metafoori kasutades võiks seega öelda, et ühtpidi on kogemus see, mis juba alati kõneleb – ilma igasuguse pingutuseta leiame kogemuses eest tähenduslikud antused, nagu näiteks puud, majad, teised inimesed jne. Teisalt on see kõnelemine tumm, sest teadmine, mis meil asjadest on, ei ole *kui* teadmine nähtaval. Veel vähem oleme nähtavad endale kui teadmissubjektile, kelle teadvusaktides vastavad tunnetuslikud taotlused (*Erkenntnisansprüche*) täituvad.

³⁹ Hua, III/I, 107.

⁴⁰ Husserl 1992: 40.

„Loomulik hoiak: sellisena leian end, leiame meie maailma eest – kunatised asjad, loomad, inimesed, kunstiteosed jne. Sellal, kui mina maailmapärist (*Weltliches*) eest leian, on minu sellesama eestleidmine, kogu subjektiivsus, mis sealjuures tunnetus-funktsioon on, latentne.“⁴¹

Seega saab ütelda, et see, mida fenomenoloogia küsimisväärses muudab, see on loomuliku elu perspektiivist midagi endastmõistetavat ja harjumuspärast. Husserl tahab näidata, et see, mis on loomulikus elus iseenesestmõistetav ja triviaalne, viitab oma olemuses tagasi subjektiivsusele, „mille läbi kogu loomulik olemine ja kehtimine oma endastmõistetavuse saavutab“.⁴² Ühtlasi tähendab see, et subjektiivsus on oma varjatuses juba alati nõ aktiivne ja toimiv. Seda mitte nii, et ta üksnes ühte või teist loomuliku elu aspekti varjatult mõjutaks, vaid nõnda, et muudab võimalikuks selle viisi, kuidas me loomulike inimestena maailma ja iseennast maailma kuuluvana kohtame. Seega on loomulik elu juba alati subjektiivsusega seotud, selle toimimine jääb aga loomuliku pilgu eest varjatuks. „Mina kui loomuliku hoiaku mina olen alati juba ka transtsendentaalne mina, aga ma tean sellest alles pärast fenomenoloogilist reduktsiooni.“⁴³

Töö järgmises osas küsin, kuidas loomulikus hoiakus varjatuks jääv subjektiivsus varjatusest välja tuua. See tähendab, et asun kirjeldama fenomenoloogilist meetodit, mis on mõeldud teostama üleminekut, mille läbi loomulikus hoiakus varjatuks jääv subjektiivsus oma varjatusest välja tuuakse ja seeläbi teemaks muudetakse.

⁴¹ Hua, VIII, 438.

⁴² Hua, VIII, 120.

⁴³ Husserl 1992: 39.

2. Üleminek fenomenoloogilisse hoiakusse

2.1 Fenomenoloogiline *epoché* kui generaalteesi väljalülitamine

Küsimus, kuidas leiab aset fenomenoloogiasse sisenemine, eeldab Husserli järgi, et suudame eelmises peatükis kirjeldatud loomulikust elust sellisel määral distantseeruda, et saab võimalikuks üks radikaalne pilgumuutus. Fenomenoloogiline meetod, nn fenomenoloogiline reduktsioon ehk fenomenoloogiline *epoché*⁴⁴ teenibki seda eesmärki – murdes lahti loomulikust hoiakust juhatab ta meid fenomenoloogilisse hoiakusse. Selle ülemineku täpsem kirjeldamine on käesoleva peatüki põhiline eesmärk. Seejuures seisab nii fenomenoloogilise meetodi kui ka seeläbi avatava fenomenoloogilise hoiaku vaatlus töö kandva teema, imestuse küsimuse teenistuses. See seostub minu töö ühe lähtepunktiga – tahan näidata, et küsimaks imestuse järele fenomenoloogiliselt mõistetud hoiaku muutuse kontekstis peab hoiaku muutus kui selline teatud tervikus juba silme ees seisma. See väide leiab oma täpsema põhjenduse töö kolmandas peatükis, milles selgitan imestust sellena, mis asub kahe hoiaku vahel ja eeldab seega, et äärmused, mille vahele imestus asetub, ise juba pilgus seisavad.

Sisulises plaanis jaguneb teine peatükk kaheks. Peatüki esimeses pooles (2.1 ja 2.2) vaatlen fenomenoloogilist meetodit, mis on mõistetav spetsiifilise teadvuse operatsioonina, milles avaneb puhta teadvuse lõputu väli. Seejuures lähtun Husserli *Ideede* esimesest osast, mille keskses osas võtab Husserl hoiaku muutuse ja fenomenoloogilise meetodi seose vaatluse alla.⁴⁵ Peatüki teises pooles (2.3 ja 2.4) kirjeldan fenomenoloogilist hoiakut ennast ning selgitan, mis tähenduses saab selles kogu loomulik elu uues valguses uuritavaks.

Fenomenoloogilise *epoché* kirjeldamisel eristan kahte aspekti. Esiteks küsin, kuidas *epoché* täide viiakse ja mil viisil see end kirjeldada laseb. Teiseks küsin, mis *epoché* rakendamise läbi saavutatakse, mis on selle tulemus. Tegelen esmalt esimese küsimusega. Nagu eelmises

⁴⁴ Et Husserl ise fenomenoloogilist reduktsiooni ja fenomenoloogilist *epoché*'d süstemaatiliselt ei erista, kasutan oma töös läbivalt *epoché* mõistet. Eristamine on võimalik, kuid see oleks ennekõike ühe ja sama protseduuri eri aspekte rõhutav (vt Husserl-Lexikon: 84).

⁴⁵ See ei ole aga kaugeltki mitte ainuke võimalus. Alates loengust *Fenomenoloogia idee* (Hua, II), milles Husserl esimest korda fenomenoloogilise *epoché* tähendust selgitab, on ta mitmeid teid katsetanud, kuidas puhta teadvuse sfääri nähtavaks teha. Enamasti eristatakse kolme põhilist teed: kartesiaanlik tee, tee elumaailma kaudu ning tee läbi puhta psühholoogia (vrd Janssen 2008: 148). Käesolevas töös vaatluse alla tulev esitus kuulub esmamainitu juurde.

peatükis osutatud, on peamiseks loomulikku hoiakut iseloomustavaks tunnuseks universaalne maailmausk, mida Husserl nimetab loomuliku hoiaku generaalteesiks. See aga tähendab, et taotlus muuta loomulikku hoiakut eeldab generaalteesi muutust. Fenomenoloogiline *epoché* märgibki ühte spetsiifilist viisi, kuidas generaalteesi modifitseerida ehk muuta. Küsides fenomenoloogilise *epoché* järele, tuleb seega uurida, kuidas seda muutust lähemalt mõista.

Fenomenoloogilise *epoché* selgitamiseks toob Husserl sisse kartesiaanliku universaalse kahtluskatse, mis „metoodilise abivahendina“ on mõeldud selgitama fenomenoloogilise meetodi eripära.⁴⁶ See tähendab, et Husserl ei vaatle kartesiaanlikku kahtlust kui meetodit, vaid kui ühte kindlat teadvusakti ning seda „mis säärase akti olemusse kätketud on“.⁴⁷ Selline lähenemine teenib eesmärgi näidata kartesiaanliku kahtluskatse najal fenomenoloogilise *epoché* võimalikkust. Seejuures on Husserli jaoks oluline rõhutada, et sarnasustest hoolimata on tema enda meetod ja kartesiaanlik kahtlemine põhimõtteliselt erinevad. Fenomenoloogilise *epoché* eripära välja toomiseks tuleb kõigepealt küsida, mis tähenduses saab kartesiaanlik kahtluskatse olla mõistetud tõendusena selle kohta, et fenomenoloogiline *epoché* kui selline on võimalik.

Vastus seisneb selles, et kartesiaanlik kahtlemine kui katse maailma olemasolus kahelda eeldab „vältimatult teesi teatud peatamist (*Aufhebung*)“⁴⁸.⁴⁹ Mõte on selles, et kartesiaanlik kahtlemine kui meile tuttav teadvuse protseduur tõendab, et oleme võimelised generaalteesist distantseeruma ning teda mingil viisil muutma. Konkreetsemalt tähendab see seda, et maailma olemasolus kahtlemine eeldab generaalteesi mingil viisil lakkamist või peatamist. Husserl tahab näidata, et generaaltees ja selle muutmine on kahtlemise „olemusse kätketud“.⁵⁰ Kuna kahtlemine on midagi, mis „meie täieliku vabaduse alasse kuulub“, siis peab ka generaalteesi muutmine meie võimuses olema.⁵¹ Just selle võimaluse demonstreerimine on peamine põhjus, miks Husserl antud kontekstis kartesiaanlikku kahtluskatset vaagib.

Eeldusel, et sellega on generaalteesi muutmise põhimõtteline võimalus ette näidatud, tuleb

⁴⁶ Hua, III/1, 62.

⁴⁷ Sealsamas.

⁴⁸ Saksakeelne *Aufhebung* on mitmetähenduslik. Esiteks märgib ta talletamist ja alalhoidmist, teiseks aga ka lakkamist ja lõpetamist (Viik 2010: 9). Husserli kontekstis on mõlemad tähendusväljad kõnekad – generaaltees küll lülitatakse välja ja pannakse nõ seisma, kuid seeläbi muudetakse ta ka teemaks ja hoitakse selles tähenduses alal.

⁴⁹ Hua, III/1, 63.

⁵⁰ Hua, III/1, 62.

⁵¹ Sealsamas.

küsida, kuidas seda muutmist täpsemalt mõista. Husserli väide on, et see viis, kuidas kartesiaanlik kahtlemine generaalteesi muudab, erineb fenomenoloogiliselt mõistetud generaalteesi muutmisest. Kartesiaanliku kahtluse selgitamine ei teeni seega mitte üksnes eesmärki näidata generaalteesi muutmise võimalikkust, vaid laseb ühtlasi reljeefselt välja tuua fenomenoloogilise meetodi eripära. Milles siis seisneb kartesiaanliku kahtluskatse ja fenomenoloogiliselt mõistetud generaalteesi muutmise erinevus?

Husserli positsioonilt lähtudes tuleb esiteks rõhutada, et kartesiaanliku kahtluskatse puhul on tegemist sellise generaalteesi muutmisega, mis generaalteesi ennast pilku ikkagi ei saa. Saab ütelda, et kartesiaanlik kahtlus „kahtleb uskumistõsikindluse (*Glaubensgewissheit*) juba valmisolevas tagajärjes, mis kahtlemise läbi teatud kindlal viisil lakkab“.⁵² Kahtlus kahtleb küll maailma olemasolus, aga ei näe maailma olemasolu seost teadvusega. Kui kartesiaanliku kahtluse juures toimib generaalteesi lakkamine varjatud kujul kahtluse enese võimaldajana, siis Husserli eesmärk on see lakkamine iseseisva fenomenina pilku haarata. See on ühtlasi punkt, milles Husserl oma meetodi otsustavalt kartesiaanlikust kahtlusest eristab.

Kartesiaanliku kahtluse ja fenomenoloogilise *epoché* erinevus seisneb konkreetsemalt selles, et esimene modifitseerib generaalteesi nõnda, et selle tulemuseks on maailmausu ümberpööramine olemise eituseks. Nõnda on kartesiaanlik kahtlemine määratletav kui „universaalse negatsiooni katse“.⁵³ Husserl tahab aga generaalteesi lakkamise fenomeni, mida ta fenomenoloogilise meetodi põhiosana nimetab „väljalülitamiseks“ (*„Ausschaltung“*) ja „sulgudesse võtmiseks“ (*„Einklammerung“*), „iseendana esile astuda lasta“.⁵⁴ Mida see täpsemalt tähendab, selle kohta leiame järgmise selgituse.

„Teesist, mille me täide oleme viinud, me ei loobu, me ei muuda midagi oma veendumuses, mis iseendas jääb nii, nagu ta on [...]. Sellegipoolest leiab aset üks modifikatsioon – sellal kui ta jääb selleks, mis ta on, asetame me ta ühtlasi „aktsioonist välja“, me „lülitame ta välja“, me „võtame ta sulgudesse.“⁵⁵

Vastavalt muutusega, mis leiab aset teesiga, „võetakse sulgudesse kogu loomulikus hoiakus asetatud, kogemuses tõelisena eestleitav maailm“.⁵⁶ Sellisena kirjeldatud protseduur, mida Husserl lisaks ka kui „teatava hoidumisena otsustusest“ (*Urteilsenthaltung*) määratleb, ongi

⁵² Wang 2004: 16.

⁵³ Hua, III/1, 64.

⁵⁴ Sealsamas.

⁵⁵ Hua, III/1, 63.

⁵⁶ Hua, III/1, 66.

fenomenoloogiline *epoché*.⁵⁷ Samas ei ole öeldu veel *epoché* täielikuks mõistmiseks piisav. Seetõttu tuleks küsida, mida kirjeldatud „väljalülitamine“ ja „sulgudesse võtmine“ tähendavad ning mis mõttes on seejuures tegemist otsustusest hoidumisega.

Epoché kui generalteesi teatud modifikatsiooni paremaks mõistmiseks olgu kõigepealt rõhutatud, et *epoché* eeldab muutust selles, kuidas me hoidume iseendasse kui maailmausu subjekti. Töö esimeses peatükis tuli välja, et loomulik inimene elab pidevas maailmausus, kuid ei ole sellest ise teadlik. *Epoché* märgib seetõttu sündmust, milles subjekt iseendast kui maailmausu teostajast teadlikuks saab.⁵⁸

Nüüd saab selgitada, mis mõttes on *epoché* mõistetav otsustusest hoidumisena. See tähendab seda, et *epoché* rakendamine ei too endaga kaasa teadlikku seisukohavõttu olemise ja mitteolemise küsimuses. Vastupidi – tegemist on hoidumisega igasugusest otsusest selle kohta, kas maailm on olemas või mitte. See tähendab, et me ei tee enam kaasa loomulikus hoiakus täideviidud maailmausku, aga me ei kujunda ka mitte ühtegi uut otsust. Loobudes igasugusest seisukohavõtust maailma olemasolu küsimuses huvitab meid hoopis see algne, seni varjul püsinud maailmausk ise. Siin näitab end veelkord erinevus kartesiaanliku kahtlemise ja fenomenoloogilise *epoché* vahel. Sellal kui *epoché* eksistentsi puudutavatest väidetest täielikult hoidub, ei ole kahtlemine „[...] midagi muud kui negatiivne väide eksistentsi kohta“.⁵⁹ Kui loomulik hoiak on mõistetav vaikiva otsustusena maailma olemasolu suhtes ning kartesiaanlik kahtlemine on selle otsustuse ümberpööramine, siis *epoché* eesmärgiks on maailmausu kui sellise temaatilisse pilku haaramine.

Eelnevast lähtudes saab selgitada, kuidas kaks ülal toodud *epoché* määratlust – ühtpidi kui generaalteesi väljalülitamine, milles tees siiski alal hoitakse, ning teisalt kui otsustusest hoidumine – kokku kuuluvad. Teesi väljalülitamine tähendab nimelt seda, et me ei kaota ega eita selle olemasolu, vaid hoidume teadlikult ja tahtlikult teda nõ kaasa tegemast. See tähendab, et generaalteesi ei võeta pilku mitte selleks, et ta kehtivuses kahelda. Asi ei ole selles, kas tees ning vastavalt maailma olemasolu on tõene või mitte. Modifikatsioon, mis

⁵⁷ Hua, III/1, 63.

⁵⁸ Seda mõtet väljendab E. Fink, öeldes, et *epoché* „[...] ei ole väljalülitamisena juba usuna äratuntud usu väljapoole kehtivust seadmine, vaid ta on esmalt selle usu tegelik avastamine“ (Fink 1970: 116). Samasuguse mõtte leiame ka E. Strökerilt (vt Ströker 1987: 42-43). Selline tõlgendus ei ole kindlasti ainuvõimalik. Saaks argumenteerida, et *epoché* kui teadlik otsustus olemisusk välja lülitada, eeldab juba esialgset sissevaadet sellesse, et see usk ülepea on olemas. Selle punkti juurde tulen tagasi töö kolmandas osas (vt 3.7), kus arutan *epoché* ja imestuse vahekorda.

⁵⁹ Vt Mayer 2009: 87.

generaalteesile *epoché* kaudu osaks saab, ei puuduta kehtivuse, vaid rõhutatult täideviimise karakterit. *Epoché* läbi jääb tees endiselt kehtima ning vastavalt jääb alles ka maailm, aga selle erinevusega, et tees on nüüd „väljalülitatud“ tees ning maailm „sulgudesse võetud“ maailm. *Epoché* eesmärgiks ei ole seega „tegelikkust hüljata või uurimise alt välja jätta“.⁶⁰ Pigem on eesmärgiks uurida, kuidas loomulikus hoiakus eeldatud maailm üldse võimalik on. Veelgi enam: kogu loomulikus hoiakus elatud elu jääb pärast *epoché*’d alles ja moodustabki selle, mida fenomenoloogia uurib.⁶¹ Selle juurde, kuidas seda loomuliku elu ja fenomenoloogilise meetodi suhet täpsemalt mõista, tulen peatüki lõpus tagasi.⁶² Esialgu saab väita: *epoché* on selline teadvuse modifitseerimine, milles teadvus iseenda pilku saab, olles sunnitud selleks aga peatama omaenese aktiivsuse.

Olgu siinkohal rõhutatud, et generaalteesi eespool kirjeldatud muutmine hõlmab loomulikku hoiakut kui tervikut. Generaaltees väljalülitamine tähendab, et me ei ole enam tundvate, tahtvate, tegutsevate jne. inimestena loomulikus hoiakus. Generaalteesi eriline staatus, mis eristab teda kõikidest teistest teadvuse viisidest, muudab võimalikuks, et teesi modifitseerimise läbi katkestatakse kogu loomulik elu. Fenomenoloogiline *epoché* on seega rõhutatult universaalne ning tuleb seega eristada üksikuid akte hõlmavatest hoidumistest.⁶³

Nüüd tuleks küsida: mida oleme *epoché* rakendamisega ikkagi saavutanud? Kui *epoché* tähendab esmajoonel meie olemisusu peatamist, siis kerkib küsimus, milles seisneb *epoché* positiivne saavutus. Järgnevalt keskendungi küsimusele, kuhu *epoché* meid lõpuks välja viima peab. Selgub, et kuigi *epoché* tähistab esmalt loomuliku hoiaku katkestust, on tema tõeline ülesanne ikkagi selles, et juhatada sisse fenomenoloogilisse hoiakusse.

2.2 Hoiaku muutus ja puhta teadvuse avamine

Fenomenoloogilise hoiaku saavutamine on eeltingimuseks fenomenoloogia kui teaduse praktiseerimiseks. Nii nagu on loomulik elukäik üksnes loomulikus hoiakus võimalik, saab ka fenomenoloogiline uurimistöö toimuda üksnes vastavas hoiakus. Erinevalt loomulikust

⁶⁰ Zahavi 2009: 47.

⁶¹ Vrd Hua, XXXIV, 462: „*Epoché* esile astudes algab minu jaoks üks „uus elu“. Seda aga mitte nõnda, nagu oleks varasem seeläbi kaduma ja mööda läinud ning üksnes uus oleks alles, kuigi see on tõepoolest varasemale järgnev ning selle suhtes üksnes edasiminev. *Epoché* elusse on varasem elu sisse haaratud.“

⁶² Vt lk 37.

⁶³ Vt Hua, VI, 153.

hoiakust peab fenomenoloogiline hoiak kõigepealt tahtlikult sisse seatama. See tähendab, et filosoofiasse sisenemine ei toimu lihtsalt niisama, vaid eeldab teadlikku otsustust. Eelmises alapeatükis kirjeldatud *epoché* teenib just seda eesmärki – vabastades meid loomulikust hoiakust, juhatab ta sisse fenomenoloogilisse hoiakusse. Või täpsemalt öeldes: ta valmistab meid uueks hoiakuks kõigepealt ette. See on põhjendatav sellega, et iga hoiak laseb end selgitada vastava objektipiirkonna kaudu. Selles mõttes ei ole me pärast esmakordset *epoché* rakendamist fenomenoloogilises hoiakus – me lihtsalt ei tea, mis on meie uus objektipiirkond. Et fenomenoloogilist hoiakut lähemalt pilku saada, tuleb seega küsida tema objektipiirkonna järele. Nii nagu loomulik hoiak oma objektipiirkonna, see tähendab maailma kaudu selgitada lasi, tuleb välja selgitada ka fenomenoloogilise hoiaku vastav määratlus. Hoiaku ja hoiaku objektipiirkonna vastastikune tingitus näitab end omakorda selles, et objektipiirkonna välja selgitamine saab aset leida üksnes juba toimunud pilgumuutuse situatsioonis.

Niisiis: mis on fenomenoloogilise hoiaku esemeks? Husserli vastus kõlab: puhas teadvus, „mis talle omases absoluutses olemuses (*Eigenwesen*) fenomenoloogilisest väljalülitamisest puutumata jääb“.⁶⁴ Siin saab välja tuua kaks aspekti: *epoché* kui väljalülitamine, niivõrd kui ta kõike ei hõlma, juhatab meid uue esemeni, milleks on puhas teadvus. Ning samas: see teadvus on oma olemuses absoluutne. Mõlemad punktid on olulised. Husserli jaoks ei ole oluline mitte ainult näidata, et fenomenoloogiline meetod avab meile varem avastamata filosoofilise refleksiooni ala. Samuti on oluline, et see uus ala oleks absoluutselt tõsikindel, võimaldades täide viia range teaduse ideaali. Husserli väide on, et selle tõsikindla ala avastamine käib käsikäes *epoché*'ga. Siin näitab end *epoché* tegelik tähendus, mis seisneb selles, et teha „puhas“ teadvus ja järgnevalt kogu fenomenoloogiline regioon ligipääsetavaks.“⁶⁵ Kokkuvõtvalt öeldes on Husserli eesmärk näidata, et *epoché* rakendamise läbi jääb üks absoluutsena antud olemisala puutumata, saades ühtlasi seeläbi esimest korda nähtavaks. Küsimuse fenomenoloogilise hoiaku eseme kohta saab nüüd formuleerida nii: „Mis võib siis üle jääda, kui kogu maailm, kaasa arvatud meie ise oma kõikide *cogitare*'dega välja lülitatud on?“⁶⁶

Esitatud küsimusele vastab Husserl mitmest sammust koosneva argumentatsioonikäiguga. Enne, kui selle arutluskäigu tähtsamatest punktidest ülevaate annan, tuleks tähele panna,

⁶⁴ Hua, III/1, 68.

⁶⁵ Sealsamas.

⁶⁶ Hua, III/1, 66.

kuidas suhestub järgnev arutluskäik *epoché*'ga. Nimelt tahab Husserl ülal püstitatud ülesandest lähtuvalt põhjendada, miks on *epoché* „vältimatu operatsioon“. ⁶⁷ See tähendab, et arutluskäigu eesmärgiks ei ole *epoché*'d vahetult rakendada, vaid näidata ja põhjendada tema vajalikkust. ⁶⁸ Husserl väljendab antud mõtet, öeldes, et järgnevate vaatluste käigus me „fenomenoloogilise *epoché*'ga ei tegele“ ning oleme jätkuvalt „loomulikult viisil välismaailma“ poole suunatud. ⁶⁹ See aga ei tähenda, et *epoché* meid enam ei huvitaks. Sihiks on mõista, mis ikkagi on *epoché* tõeline tähendus ja mõte. Selleks tuleb näidata, et *epoché* ei ole mitte ainult võimalik, vaid et *epoché* läbi avaneb tõepoolest üks uus hoiak. Seega on järgneva arutluskäigu eesmärgiks näidata, et generaalteesi väljalülitamine ja absoluutselt tõsikindla olemisregiooni avastamine käivad käsikäes.

Husserli argumentatsioon algab elamuste (*Erlebnisse*) olemuskarakterite analüüsiga. ⁷⁰ Husserl tahab kõigepealt näidata, et on mõttekas rääkida millestki säärasest nagu elamuste olemus. Edaspidi selgub, et sellised olemused mängivad hilisemate argumentide juures tähtsat rolli. Näitena ühest elamuse olemusest mainin Husserli näidet asjatajust. Asjataju (*Dingwahrnehmung*) olemuseks on Husserli järgi see, et iga taju juurde kuulub lahutamatuult „taustakaemuste väli“. ⁷¹ See tähendab, et iga tajuakti juurde kuulub omadus, et tajutud asi ei ole antud isoleeritult, vaid kuulub alati mingisse taustsüsteemi, millest esile tõustes asi kogetavaks saab. ⁷² Mõte on selles, et see omadus ei ole asja, vaid rõhutatult taju enese omadus ning et ei ole olemas tajuakti, mille juurde antud omadus ei kuulu. See aga tähendab: tegemist on elamuse olemusliku karakteriga. Järgnevad analüüsid, milles Husserl muuhulgas ka intentsionaalsust kui elamuse olemuslikku karakterit selgitab, jäävad siinkohal käsitlemata. Rõhutan ainult Husserli üldisemat järeldust: tajuelamus kui selline omab erinevaid olemuskaraktereid ja on seega käsitatav iseseisva uurimisobjektina.

Asjaolu, et elamus on analüüsitav iseseisva uurimisobjektina, seob Husserl nüüd laiemal küsimusega maailma eksistentsi ja elamuse kui sellise suhte kohta. Et arutluskäigu eesmärgiks on teadvuse kui absoluutse sfääri väljatoomine, siis on antud küsimusepüstitus igati loogiline. Nimelt peab Husserl teadvuse kui sellise absoluutse tõsikindluse põhjendamiseks näitama, et kogu elamuste sfäär on põhimõtteliselt midagi, mis ei sõltu maailma eksistentsist ja on

⁶⁷ Hua, III/1, 68.

⁶⁸ Vrd Aguirre 1970: 40-42.

⁶⁹ Hua, III/1, 69.

⁷⁰ Vt Hua, III/1, 71-77.

⁷¹ Hua, III/1, 71.

⁷² Selle kohta vt ka osa 1.2.

vaadeldav sõltumatult igasugusest küsimusest maailma olemasolu kohta. Husserli sõnastuses kõlab antud küsimus järgnevalt: „Mis mõttes on materiaalne maailm midagi põhimõtteliselt teistsugust, midagi, mis jääb elamustele omasest olemusest väljapoole?“⁷³ Küsimus, mida Husserl siin klaarida püüab, pole iseenesest midagi uut, vaid puudutab vähemalt Platonini tagasiminevat tunnetusteooria põhiküsimust maailma ja teadvuse suhte kohta. Kuigi Husserl puudutab siin traditsioonist tuttavat küsimust tuleb tähele, kuidas ta selle küsimuse reformuleerib ning seeläbi ühe uue vastuse välja pakub.

Traditsiooniliselt, s.t. eelkõige Descartes'ist peale on küsimus maailma ja teadvuse suhte kohta olnud mõistetav eelduselt, et teadvus ja maailm seisavad algselt lahus ning on küsitav, kas ja kuidas teadvus iseendast välja ulatub. Husserli järgi tuleks aga väita, et selline küsimusepüstitus ise on ekslik. See tähendab, et Husserli taotlus ei ole anda vanale küsimusele uut vastust, vaid kõigepealt see küsimus ise uuesti ja täpsemini esitada. Küsimus, kuidas teadvus ja maailm kui kaks eraldiseisvat sfääri üksteisesse puutuda saavad, tõlgendatakse fenomenoloogilises mõtlemises ümber küsimuseks teadvuse enese kohta, niivõrd kui maailm teadvuses ilmneb ja end näitab.⁷⁴

Maailm on Husserlil seega algusest peale mõistetud teadvuse maailmana ning küsitavaks saab antuse viis, mis iseloomustaks maailmateadvust. Maailma antuse viisi kõrvutab Husserl seejärel viisiga, kuidas elamused, see tähendab teadvus ise on iseendale antud. Seega maailma ja teadvuse eristus küll jääb, aga täiesti uuel viisil, sest mõlemat käsitletakse teadvuse seisukohalt. Küsimuse, milline antuse-viis vastavalt maailma ja teadvust iseloomustab, seab Husserl puhta teadvuse olemasolu tõestamise teenistusse. Sellise küsimusepüstitusega tuleb eespool kõne all olnud loomuliku hoiaku generaalteesi uuesti mängu. Nimelt on just generaaltees see, mille läbi maailm olemasolevana eest leitakse.⁷⁵ Generaaltees teostub aga ennekõike meelelises tajus, mis on Husserli järgi „generaalteesi viimane allikas“.⁷⁶ See tähendab, et ülesande uurida maailma antuse viisi saab nüüd esitada küsimusena selle kohta, kuidas on antud meelelise taju objektid. Kitsamalt tuleb vaatluse alla asjataju, mis on, nagu Husserl osutab, „kõikide teiste tajude esindaja“.⁷⁷

⁷³ Hua, III/1, 80.

⁷⁴ Vrd Laasik 2013: 113-114: „Küsimus ei ole selles, kuidas saavutada kontakt meist sõltumatu maailmaga, vaid kuidas selgitada, et maailm ilmneb meile meist sõltumatuna.“

⁷⁵ Vt Hua, III/1, 80.

⁷⁶ Hua, III/1, 81.

⁷⁷ Sealsamas.

Eelnevast lähtudes saab järgneva arutluskäigu juhtküsimumuse esitada järgnevalt: milles seisneb asja ja elamuse antuse viiside erinevus? Husserl annab järgmise selgituse: „Asja tajume tema antuse läbi „varjundites“.“⁷⁸ Asja antus varjundites tähendab, et asi on alati antud ühe kindla perspektiivi alt, ta on alati ühe või teise külje pealt nähtav, aga mitte kunagi tervikuna. Seevastu elamus ei ole antud ühe või teise külje pealt. Tema antust iseloomustab hoopis teatud terviklikkus ja absoluutsus. Säärane vahetegu on kõnekas, sest osutab põhimõttelisele erinevusele asja ja elamuse olemiskarakterite vahel. Tõdemusest, et olemine kui elamus ja olemine kui asi omavad vastandlikke tunnusjooni, tahab Husserl nüüd näidata tõsikindluse määra, mis vastavalt asja ja elamust iseloomustab. Husserli põhiline väide seisneb selles, et elamus on meile antud põhimõtteliselt sellisena, et tema mitte-olemine on täielikult välistatud. „Kui reflekteeriv haaramine (*Erfassen*) minu elamusele suundub, siis olen ma ühe absoluutse ise (*absolutes Selbst*) haaranud, mille olemasolu ei ole põhimõtteliselt eitav.“⁷⁹ Mõte on selles, et sõltumatult sellest, kas elamuses antud asi eksisteerib või mitte, on elamuse enda olemasolu midagi, milles ei saa kahelda.

Teisiti on seis asja olemasoluga, mida vastupidiselt elamusele iseloomustab Husserli järgi teatud juhuslikkus. „Asja olemasolu ei ole kunagi oma antuse läbi tingitud, vaid on teatud viisil alati juhuslik.“⁸⁰ Juhuslikkus tähendab siin seda, et asja antusse kuulub olemuslik võimalus, et tema olemasolu fakt võib osutuda vääraks. Sellest lähtuvalt väidab Husserl, et kogu asjade maailm omab üksnes „juhuslikku (*präsumptiv*) tegelikkust“ ja ei saa seetõttu põhimõtteliselt mitte kunagi olla paratamatult eksisteeriv.⁸¹ See tähendab, et tunnetusteoreetilisest perspektiivist vaadelduna ei saa maailma olemasolu eeldus olla tõsikindlat teadmist taotleva teaduse lähtekohaks. Vastupidi – kõik teadused, mis selle eelduse omaks võtavad, liiguvad ebakindlal pinnal ega ole võimelised saavutama range teaduse ideaali. Seeläbi on fenomenoloogiline *epoché* oma esimese põhjenduse leidnud – rajades teed absoluutselt kehtiva teadmise poole, on generaalteesi väljalülitamine ja maailmausu mitte-kaasategemine igati õigustatud. *Epoché* leiab oma täieliku põhjenduse seeläbi, kui saab näidata, et ta mitte üksnes ei vabasta meid ebakriitilisest hoiakust maailma olemasolu suhtes, vaid avab ühtlasi range teaduse ideaalile vastava uurimisala.

Maailma olemasolust sõltumatu ning absoluutset olemiskehtivust omava puhta teadvuse

⁷⁸ Hua, III/1, 88.

⁷⁹ Hua, III/1, 96.

⁸⁰ Hua, III/1, 97.

⁸¹ Hua, III/1, 98.

avamine teostub lõpuks nn kartesiaanlikus mõtteeksperimentis, milles maailma olemasolu võimalik hävitamine vastandatakse teadvuse paratamatu eksistentsiga.⁸² Husserli väide seisneb selles, et kogu loomuliku maailma hävitamine „ei puudutaks teadvuse ja kogu elamuste voolu kui sellise olemasolu“.⁸³ Antud argument põhineb eeldusel, et asjadest saame rääkida üksnes niivõrd, kuivõrd me nad kogemuses antuna eest leiame. „See, mis asjad on – asjad, mille kohta me väiteid teeme, mille olemise ja mitteolemise, nõnda ja teisiti olemise üle me vaidleme ning mõistuspäraselt otsuseid teha saame – need on alati kogemuse asjad.“⁸⁴ See tähendab, et asjad on meile ligipääsetavad ainuüksi kogemusseostes antuna. Fenomenoloogia perspektiivilt vaadatuna ei ole seega mingit mõtet rääkida asjadest väljaspool nende antuse viisi kogemuses.⁸⁵ Ka maailma olemasolu eeldus mõistatav kogemusseoste poolt motiveeritud faktina.⁸⁶ Kui maailma eksistents on midagi, mis on tagasiviidav teadvuse enese toimimisele, siis saab mõistatavaks, mis tähenduses saab Husserl väita, et teadvuse eksistentsi jaoks ei ole „[...] reaalne olemasolu tarvilik“.⁸⁷ Teiste sõnadega: kui tõepoolest oleks nõnda, et „[...] kogu kaemuslik maailm oleks viimane, mille „taga“ füüsilist maailma üldse polekski“, siis „[...] jääks teadvus kui iseendas suletud olemisseos“ ikkagi kehtima.⁸⁸ Lisades siia ülal kirjeldatud teadvust iseloomustava absoluutsuse, olemegi nüüd Husserli järgi näidanud maailma olemasolust lahutatava ja tõsikindlalt eksisteeriva teadvuse olemasolu.

Võtan eelneva arutluskäigu kokku, pidades silmas üldisemat küsimust hoiaku muutuse kohta. *Epoché* ja kartesiaanliku kahtluse kõrvutamine tõi nähtavale, et *epoché* kui olemisusu väljalülitamine ning seega loomuliku hoiaku katkestamine on põhimõtteliselt võimalik. Uus, fenomenoloogiline hoiak kehtis siis üksnes võimalusena, sisuliselt oli ta määratlemata. Järgnenud argumentatsioon maailma ja teadvuse suhte kohta tõi aga esile uue hoiaku sisulise tähenduse. „Nüüd aga saab selgeks, et tõepoolest vastandina loomulikule teoreetilisele hoiakule, mille korrelaadiks on maailm, peab võimalik olema üks uus hoiak, milles hoolimata kogu psühhofüüsilise looduse väljalülitamisest jääb kogu absoluutse teadvuse väli alles.“⁸⁹ Hoiaku muutust tuleks seega mõista täieliku pilgumuutusena, milles tähelepanu kõigest maailmapärasest distantseerub, pühendudes seni varjul olnud puhta teadvuse uurimisele.

⁸² Vrd Zahavi 2009: 49-50.

⁸³ Hua, III/1, 104.

⁸⁴ Hua, III/1, 100.

⁸⁵ Sealsamas.

⁸⁶ Vrd Aguirre 1970: 40.

⁸⁷ Hua, III/1, 104.

⁸⁸ Hua, III/1, 100; 105.

⁸⁹ Hua, III/1, 106.

Olles nüüd läbi teinud teekonna loomulikust hoiakust fenomenoloogilisse, tuleb küsida, kuidas uut hoiakut lähemalt mõista. Eelnevast selgus, et fenomenoloogilise hoiaku esemeks on puhas teadvus. Mis see teadvus aga täpsemalt on, kuidas selle uurimine peaks välja nägema, see on veel lahtine. Lähtuvalt hoiaku kui sellise üldisest struktuurist saab nüüd küsida kaheti – nii hoiaku subjekti kui ka objekti poole pealt lähtudes. Alustan hoiakut teostava subjektiivsuse, nn huvitu vaatleja positsiooni kirjeldamisega ning liigun sealt edasi hoiaku korrelaadi puhta teadvuse juurde.

2.3 Filosoof kui huvitu vaatleja

Loomulikku hoiakut iseloomustas aktide mitmekesisus, mis jagavad eeldust maailma olemasolu kohta. Seevastu fenomenoloogiline hoiak teostub üksnes teatud tüüpi aktides, mille koondnimetajaks on refleksioon. Refleksioon tähendab Husserli jaoks teadvuse suunatust iseendale, mis on fenomenoloogilise meetodi jaoks teadvuse otsustava tähtsusega võime. „Fenomenoloogiline meetod toimib läbinisti refleksiooni aktides.“⁹⁰ Kuidas seda fenomenoloogiale eripärast refleksiooni lähemalt mõista?

Kõigepealt tuleks näha fenomenoloogilise refleksiooni seotust eespool kirjeldatud fenomenoloogilise *epoché*'ga. Fenomenoloogiline *epoché* oli esmalt kirjeldatav maailmausu väljalülitamisena, mille abil avatakse üks fenomenoloogilisse sfääri. Teisalt kuulub *epoché* mõttesse see, et teda tuleb pidevalt ja üha uuesti ellu viia. Kui *epoché* puhul on tegemist teatud spetsiifilise teadvusaktiga, siis fenomenoloogiline hoiak on teadvuse seisund, kuid mis saavutatakse üksnes *epoché* tingimustes.⁹¹ Sel põhjusel saab fenomenoloogilist hoiakut nimetada ka *epoché* hoiakuks.

Fenomenoloogiline refleksioon on sellest lähtuvalt esmasena mõistetav aktina, mis teostub koos *epoché* teostatud teadvuse modifikatsiooniga. Kui *epoché* on see, milles loomuliku hoiaku generaaltees välja lülitatakse, siis kokkuvõttes ainult selleks, et seesama generaalteesi reflekteerivasse pilku haarata. Sellise menetlus üldisem loogika näib seisnevat eelduses, et suutmaks midagi uurida ja tundma õppida, tuleb uuritavaga saavutada distants. Teisiti öeldes: nägemaks, mis miski tegelikult on, tuleb viimasest täielikult välja astuda. Husserli järgi just

⁹⁰ Hua, III/1, 162.

⁹¹ Vrd Ströker1987: 39: „Mis *epoché* on, see saab mõistatavaks üksnes tema täideviimise kaudu. Sest väljaspool oma täideviimist, mida, kui teda püsivalt ja kehtvalt harjutada, oma habituaalsuses „fenomenoloogiliseks hoiakuks“ saab nimetada, ei ole ta mitte midagi.“

sellise neutraalse kõrvaltvaataja perspektiivi fenomenoloogiline meetod meile võimaldab.

Fenomenoloogilise hoiaku eripära saab iseloomustada võrdluses loomuliku hoiakuga. Asi on selles, et nad mõlemad märgivad suhet ühe ja sama elu suhtes. See, mille suhtes fenomenoloogiline vaatleja distantseerub, ei ole midagi muud kui seesama loomulikus hoiakus teostuv elu. Loomulikus hoiakus oleme elusse kui aktide ja kogemuste paljususse haaratud, me elame teadvuse voolu sees. Fenomenoloogilises hoiakus saavutatakse seevastu positsioon, milles akte ei viida lihtsalt täide, vaid tematiseeritakse neile suunatud refleksiooni aktides.⁹² *Epoché* tingimustes teostatavas refleksioonis saab loomulikus hoiakus varjatuks jäänud, see tähendab mittereflekteerituna juba alati toimiv teadvus oma erinevates aspektides uuritavaks.

Sellisel mõistetud uurijapositioni nimetab Husserl „huvituks“ või „osavõtmatuks vaatlejaks“.⁹³ Vaatlus eeldab vaatleja ja vaadeldava suhet. Et Husserli jaoks on vaatlus teadvuse enesevaatlus, siis tähendab see, et fenomenoloogiline uurimine leiab aset spetsiifilises mina-lõhestatuse (*Ichspaltung*) situatsioonis. Husserl osutab, et teadvus võib olla iseenesele suunatud ka loomulikus hoiakus.⁹⁴ Näiteks mõnele meeldejäävale kogemusele tagasi mõeldes on subjekt samuti teatud mõttes kaheks jagunenud – kogemus, mida meenutatakse, ja see meenutamine ise on kaks eraldiseisvat akti. Kuigi eneserefleksioon kui selline iseeneses midagi fenomenoloogiale ainuomast ei ole, siis ometi on fenomenoloogiline refleksioon põhimõtteliselt teistsugune, kui seda saab olla loomulikus hoiakus teostatav refleksioon.⁹⁵ Just selle punkti selgitamisel saavad kõnekaks nimetused „huvitu“ ja „osavõtmatu“ vaatleja. Antud mõisteid aluseks võttes uurin järgnevalt, milles seisneb fenomenoloogilise refleksiooni eripära.

Huvitus või vastavalt huvitatus väljendab antud kontekstis reflekteeriva mina suhet reflekteeritavasse akti. Et seda suhet tematiseerida ja näidata, mis tähenduses saab refleksioon olla huvitu vaatlen kõigepealt akti kui sellist huvi märksõna läbi. Nimelt saab akti iseloomustada selle vastava huvi kaudu oma objekti suhtes. Huvi on see, mis määratleb, kuidas ja millena objekt on antud. „Huvi aktiks tuleb selle pregnantsses tähenduses nimetada sellist akti, mis omab objekti, mis mitte lihtsalt mina (*Ich*) teadvuse pilgus ei asu, millest ta

⁹² Vt Hua, III/1, 106-107.

⁹³ Vt Hua, VIII, 92; 98; Hua VI, 160.

⁹⁴ Vt Hua, VIII, 93.

⁹⁵ Loomuliku hoiaku refleksiooni kohta vt ka allmärkus 28.

justkui muuseas teadlik on, vaid millele ta on pregnantses tähenduses suunatud, mida ta silmas peab ning mida ta sihib ja taotleb.“⁹⁶ Üks ja sama ese võib antud olla erinevast huvist ajendatult. Nii võib näiteks tajuakt majast, milles maja on eksisteeriva esemena antud, olla kantud nii teoreetilisest huvist maja paremini tundma õppida kui ka esteetilisest huvist – näiteks soovist maja selle erakordses ilus imetleda.

Et fenomenoloogilist vaatlejat huvituse karakteri läbi määratleda, peavad kõik muud refleksiooni vormid huvi kaudu kirjeldatavad olema – ainult nõnda saab huvitu vaatleja olla midagi fenomenoloogiale ainuomast. Eelnevalt oli juttu sellest, mis mõttes aktid on kirjeldatavad nende vastava huvi järgi. Refleksioon tähendab reflekteeriva mina suunatust neile samadele huvist kantud aktidele. Husserli jaoks ei ole nüüd küsimus selles, kuidas seda teadvust algupärasel viisil iseloomustavat huvitatust mingil viisil kõrvaldada, vaid selles, kuidas näidata, et on olemas refleksioon, mis suudab neid akte sellisel viisil vaadelda, et ta ühelgi viisil ei tee kaasa või ei jaga reflekteeritavasse akti kätketud huvi. Just selles tähenduses saab kõnelda huvitust ning ühtlasi nõ puhtast vaatlejast.⁹⁷ Teisest küljest vaadates seisneb Husserli väide selles, et igasugune muu refleksioon ei ole seega puhas, see tähendab, et ta jagab ühel või teisel viisil reflekteeritava akti huvi. Et huvitu vaatleja positsiooni täpsemalt markeerida, tuleks kõigepealt näidata, mis tähenduses on reflekteerija võimeline reflekteeritavast distantseeruma. Selle distantseerumise radikaalseima vormina tuleb nähtavale huvitu vaatleja tähendus.

Selgitamiseks olgu toodud üks Husserli näide tajuakti refleksioonist.⁹⁸ Husserli väide on see, et reflekteerides maja tajumise akti on tavatingimustes reflekteeriv mina selline, kes jagab algsesse tajusse kätketud seisukohta (*Stellungnahme*) maja olemasolu kohta. See tähendab, et reflekteerides oma taju majast jagan mina kui reflekteerija usku selle maja olemasolusse. See aga ei pea alati nii olema. Nimelt saab kergesti tuua näite refleksioonist, milles reflekteeriv mina ei jaga reflekteeritava akti olemisusku. Husserl näide on skeptik, kes tajuakti reflekteerides viimase olemisusku ei usalda, ta kahtleb selles või loobub sellest täiesti.⁹⁹ Ometi ei saavuta ka skeptik huvitu vaatleja staatust. Asi on selles, et kahtlemine maailma olemasolus on kantud ikkagi huvist sellesama maailma, täpsemalt maailma olemise või mitteolemise

⁹⁶ Hua, VIII, 102.

⁹⁷ Kas selline refleksioon on ülepea võimalik, see on loomulikult küsitav. Siin võiks väita, et säärane nõ lahtirebimine elust ei ole põhimõtteliselt võimalik. Sellise seisukoha poolt on argumenteerinud näiteks M. Merleau-Ponty (vt Merleau-Ponty 1966: 11).

⁹⁸ Vt Hua, VIII, 91-92.

⁹⁹ Vt Hua, VIII, 93.

vastu. Husserli üldisem väide seisneb seega selles, et sõltumata sellest, kas ja mil määral loomuliku refleksiooni mina aluseks oleva akti olemisusku jagab, on ta ikkagi reflekteeritavas aktis intendeeritud eseme olemisest *huvitatud*. Seega kahe mina, reflekteerija ja reflekteeritava seisukoht olemasolu suhtes, täpsemalt nende seisukohtade omavahelise mitteühtimise võimalus ei ole veel piisav tingimus, toomaks esile huvitu vaatleja omapära. Milles on siis asi?

Skeptiku näitel selgus, et reflekteerija võib tajuakti kätketud seisukohta mitte jagada, seda nõ mitte kaasa teha. See on näide mina-lõhestatuse olukorrast, milles reflekteeritav ja reflekteeriv mina omavad erinevaid seisukohti ühe ja sama eseme suhtes. See, et tegemist on olukorraga, milles osapooled omavad erinevaid seisukohti, on siin märgilise tähendusega. Nimelt igasugune seisukohavõtt, olgu ta ka teisest seisukohast kui tahes erinev, väljendab ikkagi huvi. Huvitud oleksime ainult juhul, kui meid tõepoolest ei huvitaks, kas eksisteerivana tajutud maja on olemas või mitte. See tähendab, et erinevalt reflekteeritavat akti iseloomustavast seisukohast, ei omaks reflekteeriv mina maja olemise kohta ühtegi seisukohta ning ta ka ei püüdleks seda. Just selles tähenduses saabki rääkida huvitust vaatlejast. Siit selgineb ka, mis tähenduses on huvitu vaatleja ühtlasi osavõtmatu – ta lihtsalt ei osale loomulikus eluprotsessis, ta on selle suhtes neutraalne.

Eelnevast selgus, et see, kes fenomenoloogilises hoiakus viibib, on loomuliku elu suhtes huvitu. Siiski tuleb tähele panna, et Husserli väljend „huvitu vaatleja“ on mõneti eksitav, kuna võib jätta mulje, et viimasel tõepoolest igasugused huvid puuduvad. Nii see aga ei ole. Sellal kui kõik loomuliku elu huvid tõepoolest kõrvale on pandud, defineerib fenomenoloogi täiesti uuelaadne huvi. Paradoksaalsel kombel saab ütelda, et just seesama elu, milles suhtes fenomenoloog kõrvale astus, millest ta justkui ei huvitu, on ka tema ainuke ja suurim huvi. Fenomenoloogi huvi pöördub sellest, millele aktid suunatud on, neile aktidele enestele. Teisiti öeldes: fenomenoloogiline refleksioon on mõistetav „pilgumuutusena, milles pilk elamuse objektilt elamusele kui objektile suundub“.¹⁰⁰ Kõik see, mis aktidesse kätketud on, see tähendab huvid, seisukohad, uskumused jäävad neisse alles. Fenomenoloogi ülesanne ongi nende juures püsida, uurida neid täpselt sellena, nagu nad ennast ise näitavad.

Olles nüüd iseloomustanud fenomenoloogilise hoiaku subjektiivset poolt, liigun hoiaku

¹⁰⁰ Hermann 2000:80.

objektiipiirkonna juurde. Kirjeldatud teekond loomulikust hoiakust fenomenoloogilisse võimaldas esialgselt määratleda uue hoiaku eseme. Selleks oli maailma olemasolust sõltumatu, tõsikindlalt antud puhas teadvus. See tähendab, et puhas teadvus ongi see, mida fenomenoloog kui huvitu vaatleja uurib. Küsimus on aga selles, mida ta seal ikkagi uurib. Eelnevast lähtudes saab järgmise osa juhtküsimuse sõnastada nii: mida annab meile puhta teadvuse ehk puhta subjektiivsuse refleksioon? Seejuures lähtun esimeses peatükis esile tulnud loomuliku hoiaku tunnustest, milleks oli subjekti-unustus ja maailma varjujäämine. Täpsemalt uurin, kuidas mõlemad tunnused end uue hoiaku kontekstis kirjeldada lasevad.

2.4 Subjektiivsus ja maailm fenomenoloogilises hoiakus

Puhta teadvuse avamisega on fenomenoloogia jõudnud oma reaalse uurimistöö algusse – alles nüüd, kui uue teaduse ese on nõ kindlustatud, saab tõeline uurimistöö alata. Puhas teadvus on seejuures lõputu uurimisala, mida on võimalik selle erinevates aspektides tematiseerida. See tähendab ühtlasi, et puhas teadvus ei ole koheselt tervikuna nähtav, vaid avaneb ja täpsustub uurimistöö käigus. Seda tõendab ka asjaolu, et pärast *epoché* esmakordset rakendamist kuuluvad fenomenoloogilise meetodi juurde järgnevad, nõ täiendavad reduktsioonid, mille käigus saadakse puhas teadvus täpsemini pilku.¹⁰¹ Fenomenoloogilise meetodi edasine üksikasjaline arutamine, selle eri vormide ja astmete eritlemine ei kuulu aga enam selle töö raamidesse. Keskendun järgnevalt fenomenoloogilise uurimistöö lähtealuste avamisele, tuues välja puhta teadvuse põhilise struktuuri, milleks on intentsionaalsus. Selle fenomenoloogia põhimõiste selgitamise kaudu saab ülevaatlikus võtmes avada, kuidas fenomenoloogiline uurimistöö välja näeb ja mille suunas ta liigub. Fenomenoloogilise uurimise teised suured teemad, nagu näiteks aeg ja intersubjektiivsus, siin käsitlemist ei leia.

Fenomenoloogiline *epoché* eeldas, et kogu maailma ning kogu reaalse asjad sfäär võetakse sulgudesse. Samas, nagu ka ülal rõhutatud, ei arvata tegelikkust, asjade maailma kui sellist fenomenoloogia uurimisalast välja. Seda on oluline mõista – fenomenoloogia ei hülga maailma, et siis üksnes teadvuse ja subjektiivsusega tegeleda. Nimelt on teadvuse põhistruktuuriks intentsionaalsus, mis esmajoones tähendab seda, et teadvus on esemeline ehk alati millelegi suunatud. Teisiti öeldes: teadvus on „teadvus millestki“.¹⁰² See miski ja sellele miskile suunatud teadvus ongi fenomenoloogilise uurimistöö põhiteema. See tähendab, et

¹⁰¹ Vt Hua, III/1, 122-134.

¹⁰² Hua, III/1, 73.

asjade ning kogu esemeline sfäär tervikuna¹⁰³ on endiselt alles, aga nad on intentsionaalsed esemed. Esemete uurimine intentsionaalsetena tähendab vaadelda, kuidas ja millena esemed end subjektiivsuses näitavad ehk ilmnevad. Teisiti öeldes: fenomenoloogiline vaatlus vaatleb esemeid „nende ilmnemise kuidasuses (*im Wie ihres Erscheinens*)“.¹⁰⁴

Seda ilmnemist ei tuleks mõista tähenduses, nagu eksisteeriks subjektist eraldiseisev reaalsus, mis ise kättesaamatuks jäädes ühel või teisel viisil paistab või ilmneb. Fenomenoloogilise vaatluse põhitees seisneb selles, et tuleb uurida, kuidas asjad ja maailm kõigepealt oma tegelikkuse „ilmnemiste läbi“ (*innerhalb der Erscheinungen*) saavutavad.¹⁰⁵ Asja uurimine sellena, kuidas ta end subjektiivsuses esile seab, missugusel viisil ja millena ta ilmneb, tähendab, et asju vaadeldakse kui fenomene. Fenomeni tähenduse kohta leiame Husserlilt järgneva selgituse: „Sõna fenomen on kahemõtteline selle olemusliku korrelatsiooni tõttu ilmnemise (*Erscheinen*) ja ilmneva (*Erscheinende*) vahel. *Phainomenon* tähendab tegelikult ilmnevat, kuid on peaaesjalikult kasutatud ilmnemise enese jaoks.“¹⁰⁶ Millegi kui fenomeni uurimine tähendab seega eseme ja selle eseme ilmnemise viisi vastastikuse suhte, nende omavahelise korrelatsiooni tematisseerimist. Selle korrelatsiooni osapooli tähistab Husserl mõistepaariga *noesis* ja *noema*.¹⁰⁷ Fenomenoloogiline uurimine tähendab seega teadvuse vastavate noeetilis-noemaatiliste struktuuride ja momentide nähtavale toomist ja eritlemist. Et aimu saada, kuidas selline töö välja näeb, olgu toodud üks näide tajuakti kohta.

Tajuakti puhul tuleks vaadelda tajumise ja tajutava eseme suhet ja küsida, milliseid olemuslikke jooni selline suhe endas kätkeb. Näiteks saab kindlaks teha, et tajuaktis tajutu on alati antud varjundites, see tähendab ühe või teise nurga alt, mitte kunagi aga kui tervik. Edasi saab väita, et tajumise tajutu on näiteks erinevalt meenutuses meenutatust alati antud kui „keheline tegelikkus“ (*leibhafte Wirklichkeit*).¹⁰⁸ Sellisel viisil uurides saab iga aktitüübi juures nende olemuslikke tunnuseid kindlaks teha. Nii saab uurida näiteks mõtlemise ja mõteldava, kujutlemise ja kujuteldava suhet. Fenomenoloogi eesmärk on kirjeldada ja analüüsida akte nende erinevates, sealhulgas olemiskehtivust ja selle modaalsusi kätkevates kvaliteetides. Hakkamata siinkohal selliseid analüüse täpsemalt jälgima, viitan fenomenoloogilise uurimistöö üldisemale, seda tervikuna kandvale sihile.

¹⁰³ Asja ja eseme erinevuse kohta vt ka allmärkus 3.

¹⁰⁴ Held 1998: 35.

¹⁰⁵ Hua, XXXVI, 39.

¹⁰⁶ Hua, II, 14.

¹⁰⁷ Vt Hua, III/1, 200ff.

¹⁰⁸ Hua, III/I, 210.

Teadvuse ja teadvuse eseme vahelise korrelatsiooni väljatoomine ei ütle veel, kuidas kaks poolt üksteise suhtes seisavad. Eespool oli juttu sellest, et neid tuleks näha subjekti ja maailma lahutust ületavana, seda nõ endasse kätkevana. Teise olulise momendina tuleb rõhutada, et teadvus ei ole oma eseme suhtes staatiline ja passiivne, justkui lihtsalt kuidagi selle külge kinnitatud, vaid omab viimase suhtes rõhutatult aktiivset ning saavutavat karakterit. Intentsionaalsus ei ole seega mitte lihtsalt teadvus millestki, vaid ta on selle miski tähendus- ja olemiskarakterit ülesehitav, seda teostav teadvus.¹⁰⁹ Sellise tagasiminemisenä subjektiivsusele, milles viimane selle kohana esile tuleb, kus kogu esemelisus üles ehitub, oma esemelisuse kui sellise ülepea saavutab, on subjektiivsus põhimõtteliselt konstitueeriv ning selles tähenduses transtsendentaalne.¹¹⁰

Sellisel mõistetud fenomenoloogia on transtsendentaalne fenomenoloogia ning selle uurimisteenaks on kokkuvõtlikult öelduna korrelatsioon „mis tahes laadi oleva ja selle mõtte“ ning absoluutse subjektiivsuse vahel, mis omakorda on „mõtet ja olemiskehtivust avaraimas mõttes konstitueeriv“. ¹¹¹ Näitena olgu toodud korduvalt kirjeldatud tajuasi. Teadvuse intentsionaalne saavutus seisneb sel juhul teadvuse omaduses pidevalt nõ ületada seda, mis on kogemuses faktiliselt eestleitav. See tähendab: kuigi faktiliselt on kogemuses nähtavad üksnes pidevalt vahetuvad asja küljed, siis ometi kogeme asja tema ühtsuses ning ühtlasi varustatult vastatavate olemis- ja tähenduskarakteritega.

Sellega on transtsendentaalne subjektiivsus, mille olemasolust loomuliku hoiaku inimesel aimugi polnud, nähtavale toodud. Veel tuleks küsida, kuidas on fenomenoloogilise hoiaku kontekstis lood teise loomuliku hoiaku tunnusjoone, nn maailma varjujäämisega. Mis tähenduses saab juttu olla sellest, et maailm nüüd selle varjatusest välja tuuakse? Loomulikus hoiakus kehtis maailm etteantud tegelikkusena, üksikuid asju üle haarava mittetemaatilise universaalhorisondina. Pärast hoiaku muutust astub maailma-küsimus esile ühe fenomenoloogia uurimisteenana. See tähendab, et maailma saab mõistetavaks subjektiivsusest nähtuna. Fenomenoloogilise meetodi läbi paljastatakse maailm sellena, mis ta on: transtsendentaalse subjektiivsuse tervik-korrelaat. Üksnes sellisena on maailm

¹⁰⁹ Vrd Brand 1955: 23: „Intentsionaalsus ei ole seega staatiline teadvus millestki, vaid ta on dünaamiline pidev iseenda ületamine. Ta mitte lihtsalt ei ole, vaid ta fungeerib.“

¹¹⁰ Transtsendentaalse subjektiivsuse avamine eeldab Husserli järgi *epoché*’le järgnevat, seda täiendavat meetoodilist sammu, nn transtsendentaalset reduktsiooni, milles kõik loomuliku elu olemiskehtivused teadvusele tagasi juhitakse (vrd ladina *re-ducere*) (vt Hua, VI, 154-155).

¹¹¹ Hua, VI, 154.

küsimisväärtne ja kuulub fenomenoloogia huvisfääri.

Selle selgituseks olgu veelkord osutatud fenomenoloogilise meetodi ja maailma küsimuse suhtele. Kui ühtpidi suleb *epoché* maailma küsimuse välja, saavutab täieliku huvituse maailma olemasolu suhtes ja hoidub igasugustest sellekohastest väidetest, siis teisalt saab seeläbi võimalikuks uus küsimine maailma, täpsemalt „maailmakehtivust saavutava subjektiivsuse“ järele.¹¹² Seda esmapilgul paradoksaalsena kõlavat suhet fenomenoloogilise meetodi ja maailma temaatika vahel väljendab järgnev Husserli lause: „Maailm tuleb esmalt *epoché* läbi kaotada, et ta siis universaalses enesemõtluses (*Selbstbesinnung*) uuesti tagasi võita.“¹¹³ Maailm, millest fenomenoloog on algul loobuma sunnitud ja mille ta seejärel tagasi võidab, on aga lõpuks ikkagi üks ja seesama maailm. Maailm ei kaota selles mõttes oma tegelikkust, ainsana muutub kokkuvõttes viis, kuidas meie maailma kogeme. Maailm, millesse me varem ennast kaotanud olime ja mis meie eest varju jäi, on nüüd nähtav maailmana meie jaoks – maailmana, mille kehtivust ei ole lõpuks otsida mujalt kui subjektiivsusest.

Sellega on teekond loomulikust hoiakust fenomenoloogilisse läbi käidud, samuti on selginenud ülesanne, mille fenomenoloog endale seab. Fenomenoloog astub loomulike inimestena naiivselt täideviidavast elukäigust välja, et seda eelarvamuste vabalt uurida. See tähendab, et kuigi fenomenoloog suunab oma pilgu puhtasse teadvusse ning jätab sellega näivalt kogu eelnenud elu ja maailma selja taha, siis ometi tegeleb ta sellesama, loomulikust hoiakust tuttava maailmaga. Teisiti öeldes: fenomenoloog „[...] püüdleb teadmist maailma kohta, nii nagu loomulik inimene ta eest leiab ja teda kogeb“.¹¹⁴ Loomulik inimene elab seega maailmas, mis on talle küll tuttav ja harjunu, kuid mida ta tegelikult ei tunne. Selle lähtekoha väljatoomine on aluseks, et järgnevalt küsida, mis tähendust ja rolli omab imestus kirjeldatud hoiakumuutuse kontekstis.

¹¹² Hua, VI, 154.

¹¹³ Husserl 1992: 161.

¹¹⁴ Jannsen 2008: 68.

3. Imestus ja hoiaku muutus

3.1 Imestuse küsimuse kahene jaotus

Pöördun nüüd käesoleva töö juhtküsimuse juurde ning küsin, mis tähenduses saame hoiaku muutuses rääkida imestusest. Imestust mõistan rõhutatult filosoofilise imestusena, see tähendab sellisena, mis mingil viisil asub filosoofia alguses ning on seega olemuslikult seotud filosoofiasse sisenemise problemaatikaga. Esimeses kahes peatükis vaadeldud hoiaku muutus teenis peaaesjalikult kaht eesmärki. Kõigepealt tahtsin näidata, mida Husserl üldse fenomenoloogia all mõtleb ning mis tähenduses on fenomenoloogiasse sisenemine mõistetav üleminekuna loomulikust hoiakust fenomenoloogilisse. Teiseks oli eesmärk näidata, et sellesse üleminekusse on kätketud imestuse temaatikaga seonduv liikumine, milles kogu loomulik ning harjumuspärane maailm täiesti radikaalsel viisil küsitavaks saab. Sellega on imestuse teema laiem kontekst avatud ning nüüd saab küsida imestuse enese järele.

Kogu imestuse temaatika on siiani täpsemalt avamata. See tähendab, et imestuse küsimust tuleb täpsustada, näidata selle eri aspekte ja tuua esile imestusega seonduvaid teemasid. Just sellega tegelen käesolevas peatükis. Peatüki esimeses osas arutlen, kuidas imestuse küsimust Husserli filosoofia programmist lähtudes täpsemini motiveerida ning põhjendada. Selleks pöördun hilise Husserli poole, sest just oma loomingu hilisel perioodil tematiseerib Husserl imestuse küsimuse. Tõsi, fenomenoloogiale omasest imestusest kõneleb Husserl suhteliselt napilt. Spetsiifiliselt fenomenoloogilise imestuse üle Husserl minule teadaolevalt iseseisva teemana ei arutle, tehes üksnes nappes sellesuunalisi osutusi. Küll aga leiame Husserlilt mõneti põhjalikuma käsitlemise imestuse ja filosoofia alguse seose kohta antiikfilosoofia sünni juures. Põhiliseks allikmaterjaliks, milles Husserl imestuse küsimust arutab, on teoses *Euroopa teaduste kriis ja transtsendentaalne fenomenoloogia* sisalduv ettekanne *Euroopa inimsuse kriis ja filosoofia*.¹¹⁵ Käesoleva peatüki esimeses pooles tegelengi küsimusega, kuidas mõistab Husserl imestuse tähendust filosoofia esimeses alguses. Et seda imestuse käsitlemist seejärel fenomenoloogilise imestusega dialoogi viia, selleks on vaja kõigepealt näidata, kuidas on filosoofia esimene algus ja filosoofia algus fenomenoloogiana Husserli käsitlemises seotud. Selle seotuse väljatoomine võimaldab näidata, et kuigi filosoofia esimene algus ja filosoofia

¹¹⁵ Et ettekanne on peetud Viinis, siis viidataksegi sellele tihti lihtsalt kui *Viini ettekandele*. Eristamaks ettekannet teose peatekstist, viitan antud ettekandele lühendiga *VE*.

algus fenomenoloogiana on üksteisest täiesti erinevad, kuuluvad nad ühes olemuslikus mõttes ka kokku. Selle kokkukuuluvuse väljatoomine annab üldisema tausta küsimusele, millepärast on põhjust arvata, et sarnaselt filosoofia esimese algusega on ka fenomenoloogia alguses põhjust kõnelda imestusest.

Peatüki teises pooles küsin spetsiifiliselt fenomenoloogilise hoiakumuutuse juurde kuuluva imestuse järele. Siin, nagu öeldud, peame leppima üksnes Husserli poolt tehtud üksikute märkmetega, sest omaette teemakäsitus Husserli sulest puudub. Seega on fenomenoloogilise imestuse käsitlemise lähtealusteks Husserli käsitus imestusest filosoofia esimeses alguses ning mõned üksikud laused, milledes Husserl teeb nappe, kuid siiski olulisi viiteid imestuse tähenduse kohta. Sellest lähtuvalt sean endale ülesandeks näidata, et nende kahe allika põhjal on võimalik pakkuda välja koherentne imestuse kui fenomenoloogiale olemusliku fenomeni tõlgendus, mis läheb seejuures kokku Husserli laiemate programmiliste seisukohtadega.

Olgu rõhutatud seda, kuidas Husserl imestuse teemat käsitleb. Nimelt ei muuda Husserl imestust fenomenoloogilise kirjelduse esemeks, mis tähendaks imestuse kui spetsiifilise kogemuse uurimist fenomenoloogilises hoiakus. Husserl ei käsitle imestust ühe fenomenina teiste kõrval, mida fenomenoloogiliste vahenditega kirjeldada ja analüüsida, vaid tematiseerib imestuse kui ülemineku fenomeni, mis mingil viisil osaleb üleminekus ühest hoiakust teise. Erinevalt Husserlist on tema õpilane Martin Heidegger imestust kui teatavat häälestust (*Stimmung*) lähemalt kirjeldanud. Oma teoses *Filosoofia põhiküsimused. Valitud „probleeme“ „loogikast“* esitab Heidegger 13-sammust koosneva imestuse kirjelduse, milles ta muuhulgas toob välja spetsiifiliselt filosoofilise imestuse eripäraseid jooni. Oma töös kasutan seda Heideggeri uurimust Husserli käsitlust täiendava allikana, mille abil saab välja tuua Husserli imestuse käsitluses varjatud kujul leiduvaid momente.

3.2 Filosoofia ajalooline päritolu

Kuidas kuuluvad Husserli hilises mõtlemises kokku filosoofia esimene algus vanakreeka mõtlemises ja filosoofia algus fenomenoloogiana? Sellele küsimusele vastamiseks toon välja olulisemad aspektid sellest, kuidas mõistab Husserl ajalugu ning filosoofia loomust ajaloolisena. Husserli hilist filosoofiat seostatakse enamasti elumaailma, samuti ka eriteaduste ja elumaailma suhte temaatika esile kerkimisega. Lisaks sellele hakkab Husserli mõtlemises

suuremat rolli mängima ka ajaloolisus. Nimelt seab Husserl endale eesmärgiks fenomenoloogia programmi vajalikkust põhjendada ja legitimeerida teatud kindlas ajaloolises kontekstis. Lühidalt öeldes näeb Husserl fenomenoloogia ülesannet ajaloost endast välja kasvava, seda olemuslikult defineeriva, kuid siiani täitmata eesmärgi saavutamises. Husserli käsitus ajaloost on seega teleoloogiline, kusjuures kandvaks eesmärgiks on filosoofia kui universaalse ja range teaduse ideaal, mille poole kogu ajalugu liigub ja mille teostamisest selle käekäik sõltub. Husserli väidab, et seda eesmärki mitte ainult pole suudetud siiani täita, vaid ka seda eesmärki ennast pole selle tõelises tähenduses ära tuntud. Sellest lähtuvalt tähendab pöördumine ajaloo poole esmalt ajaloo „seesmise mõtte“ ning „varjatud teleoloogia“ avamist, milleläbi saab fenomenoloogiat kui range teaduse ideaalist kantud filosoofiat ajaloo tervikult põhjendada.¹¹⁶ Fenomenoloogiast peaks Husserli järgi saama see filosoofia, mis mitte ainult ei tunne ära filosoofia tõelist ülesannet, vaid suudab selle ka täide viia.

Fenomenoloogia ei ammuta ajaloost mitte ainult oma formaalset sihiseadet – olla universaalne ja range teadus –, vaid ühtlasi ka konkreetse ülesande. Ajalugu kriitiliselt uurides, selle varjatuid eeldusi ja eelarvamusi esile tuues peaks selguma, millepärast ei ole ajalugu seni jõudnud oma eesmärgi saavutamiseni ning on jõudnud hoopis selleni, et valitseb olukord, mida Husserl nimetab kriisiks.¹¹⁷ Koondnimetus teemale, millega fenomenoloogia tegelema hakkab, ning mille tähtsust senine filosoofia pole osanud näha, on „elumaailm“.¹¹⁸ Elumaailmaga seonduvatesse küsimustesse laskumata on oluline rõhutada, et Husserl mõistab fenomenoloogiat teatud kindlast ajaloo protsessist väljakasvava ning sellesse kuuluva filosoofiana. Siinse arutelu teemat silmas pidades tuleb nüüd küsida, kuidas kuulub sellesse ajaloo protsessi filosoofia algus antiigis.

Filosoofia algus antiigis ei ole Husserli jaoks midagi muud kui see punkt, milles esmakordselt eespool kirjeldatud filosoofia idee kui „vaimse Euroopa ürgfenomen (*Urphänomen*)“ rajatakse.¹¹⁹ Teisiti öeldes: niivõrd kui Husserl mõistab filosoofiat fenomenoloogiana, mis ammutab oma sihi ja konkreetse ülesande teleoloogilisena tõlgitsetud ajaloost, sedavõrd kuulub sellise uurimuse juurde tagasiküsimine selle ajaloo esimesse algusse. Naastes

¹¹⁶ Hua, VI, 16.

¹¹⁷ Kriisi all mõistab Husserl ajaloolist situatsiooni, milles valitseb üldine skeptitsism universaalse filosoofia võimalikkuse suhtes. Konkreetsemalt väljendub see eriteaduste kriisina, mis oma praktiliste ja teoreetiliste saavutuste poolest on küll edukad, kuid ei teeni nende rajamisele aluseks olevat universaalse filosoofia ideed (vt Hua, VI, 10).

¹¹⁸ Teine tunnus, mille abil Husserl kriisi määratleb, on see, et valitseb elumaailma üldine unustus.

¹¹⁹ Hua, VE, 321.

filosoofia algusesse antiigis, tahab Husserl kõigepealt näidata ja tõendada, et filosoofia ideel on kindel ajalooline päritolu. Selles seoses kõneleb Husserl filosoofia idee algrajamisest (*Urstiftung*). Teiseks on naasmine algusse kantud eesmärgist kriitiliselt uurida, mis kujul ja millistest eeldustest lähtudes filosoofia oma esimeses alguses rajati ja põhjati. Mõte on selles, et kui filosoofia pole suutnud ajaloo vältel talle olemuslikku ülesannet täita, siis peavad selle põhjused asuma seal, kus kõik algas. Algsel on seega kaks tähendust. Esiteks tähendab algus ühe idee rajamist ja põhjamist, teiseks tähendab algus aga ühe konkreetse filosoofia tekkimist. Selline eristus eeldab vahetegu ajaloos kujunenud filosoofia faktilise seisukorra ja filosoofia kui idee vahel. „Kunati ajalooliselt tegelik filosoofia on rohkem või vähem kordaläinud katse realiseerida lõputuse ja sealjuures ühtlasi tõdede kõiksuse ideed.“¹²⁰

Eelnevast lähtudes saab nüüd vastata küsimusele, kuidas on filosoofia esimene algus seotud fenomenoloogia algusega. Nimelt mõistab Husserl fenomenoloogiat antiigis toimunud filosoofia idee algrajamise juurde kuuluva lõpp-rajamisena. „Olemuslikult kuulub iga algrajamise juurde ajaloolise protsessi poolt ülesantud lõpp-rajamine (*Endstiftung*).“¹²¹ Konkreetsemalt tähendab see seda, et fenomenoloogia on mõeldud realiseerima antiigis ideena rajatud, kuid sisulises plaanis täitmata ideed. Seega saab ütelda, et filosoofia idee kui selline, selle algrajamine antiigis ning fenomenoloogia kuuluvad Husserli mõtlemises kokku, nad moodustavad ühe ja sellesama ajaloo algus- ja lõpp-punkti. Transtsendentaalse fenomenoloogia ideel on Husserli käsitluses oma läte filosoofia ajaloolises alguses ning ta on mõistetav katsena seda filosoofia vanimat ideed uuendada.¹²²

3.3 Filosoofia algus antiigis: loomulik ja teoreetiline hoiak

Olles selgitanud, kuidas filosoofia esimene algus ja fenomenoloogia omavahel kokku kuuluvad, keskendun järgnevalt kitsamale küsimusele filosoofia alguse kohta antiigis. Nii nagu üleminek fenomenoloogiasse, on ka filosoofia algus antiigis mõistetav hoiaku muutusena. Nimelt kirjeldab Husserl antiikfilosoofia sündi üleminekuna loomulikust hoiakust teoreetilisse. Sealjuures tuleb kahte hoiakumuutust üksteisest eristada – üleminek teoreetilisse hoiakusse ei ole seesama, mis üleminek fenomenoloogilisse hoiakusse. Selle erinevuse täpsema selgitamise juurde tulen arutelu käigus tagasi. Käesoleva töö eesmärki silmas pidades

¹²⁰ Hua, VE, 338.

¹²¹ Hua, VI, 73.

¹²² Vrd Held 1989: 138.

on oluline rõhutada, et just filosoofia esimese alguse kirjeldamisel võtab Husserl lähema vaatluse alla imestuse fenomeni. Järgnevalt vaatlen, kuidas üleminekut teoreetilisse hoiakusse lähemalt mõista ning millise tähenduse omistab Husserl antud kontekstis imestusele.

Hoiaku muutust loomulikust teoreetilisse vaatleb Husserl kahest aspektist. Esiteks küsib ta kahe hoiaku erinevuse, see tähendab selle järele, milles seisneb „filosoofia märkimisväärne eripära“.¹²³ Teiseks tematiseerib Husserl hoiaku muutuse kui sellise ning küsib, kuidas selline üleminek üldse võimalikuks sai. Täpsemalt küsib Husserl algtõuke järele, mis motiveeris ülemineku ühest hoiakust teise. Just viimast küsimust arutades toob Husserl mängu imestuse. Osutades Platonile ja Aristotelesele, kes nägid filosoofia algust just imestuses, *thaumazein*’is, teeb Husserl katse imestust lähemalt määratleda. Enne imestuse juurde asumist selgitan kõne all oleva hoiakumuutuse tähendust laiemalt. Milles siis ikkagi seisneb teoreetilise hoiaku eripära ning mis tähenduses on antud kontekstis juttu loomulikust hoiakust?

Loomuliku puhul jääb jõusse kõik see, mis sai esimeses peatükis välja toodud. See tähendab, et endiselt on loomuliku hoiaku põhikarakteriks üleüldine maailmausk, mis uskujale enesele aga varju jääb. Tähelepanuväärne on see, et loomuliku hoiaku põhimääratlus jääb üleminekus teoreetilisse hoiakusse ikkagi püsima. See tähendab, et teoreetiline hoiak ei ületa loomulikku hoiakut tähenduses, nagu sellest siiani on juttu olnud. Et siiski määratleda filosoofia esimest algust muutusena, milles loomulik hoiak vahetub teoreetilise vastu, annab Husserl loomulikule hoiakule täpsustava määratluse. Teisiti öeldes: toomaks välja kontrasti loomuliku ja teoreetilise hoiaku vahel on vaja näidata, kuidas konkretiseerida loomuliku hoiaku tähendust. Oluline on tähele panna, et loomuliku hoiaku puhul tuleb eristada kaht tähendust – kitsamat, millega Husserl opereerib teoreetilise hoiaku eripära selgitades, ning laiemat, mis ületatakse alles fenomenoloogia poolt. Milles kahe tähenduse erinevus täpsemalt seisneb, see selgub käesoleva osa lõpus. Kõigepealt aga küsin, kuidas eristab Husserl loomulikku ja teoreetilist hoiakut.

Loomuliku ja teoreetilise hoiaku erinevuse avamise võtmena kasutab Husserl taas „huvi“ mõistet. Nimelt määratleb Husserl loomulikku hoiakut nõnda, et selle olemuslikuks tunnuseks on orienteeritus praktilistele huvidele. Loomulik hoiak on „universaal-praktiline hoiak“, milles kõik inimeksistentsi vormid, sealhulgas müütilis-religioossed praktikad lõpuks

¹²³ Hua, VE, 323.

„loomulike eluhuvide“ teenistuses seisavad.¹²⁴ Selline praktikast lähtuv eluhiak on ankurdatud konkreetse ajaloosises protsessis kujunenud maailma, mille mõistmishorisonti vormivad piirkonniti erinevad ajaloolis-kultuurilised tegurid. See tähendab, et viis, kuidas inimene oma kodumaailma koges, millisena ta selle eest leidis, oli traditsiooni poolt ette antud. „Kõik üksikute ning liidetud gruppide praktilised situatsioonid asusid ja omasid ühtsust rahvuslikus ruumis ehk rahvuslikus kultuurimaailmas, nõnda nagu see oli kujunenud elavas ajaloos.“¹²⁵

Vastavalt loomuliku hoiaku juures väljatoodud aspektidele saab välja tuua ka teoreetilise hoiaku omapära. Teoreetiline hoiak märgib põhimõttelist muutust maailma suhtumise viisis. Tekib täiesti uus, nõ puhas teoreetiline huvi, mis ei seisa enam ühegi praktilise elusituatsiooni teenistuses, vaid püüdleb teadmise ja tunnetuse poole niivõrd, kuivõrd need on iseeneses midagi väärtuslikku. See on hoiak, mis „kõikidest praktilistest huvidest ära pöördub“ ning „ei nõuta ega taotle midagi muud kui puhast teooriat“.¹²⁶ Tegemist on kogu eelnenud traditsiooni suhtes kriitilise hoiakuga, mis teadmise kui sellise poole püüeldes „ühtegi etteantud arvamust, ühtegi traditsiooni“ ilma pikemata üle võtta ei tohi.¹²⁷ See on muutus, milles inimesest saab „osavõtmatu pealtvaataja, maailma vaatleja, temast saab filosoof“.¹²⁸ Ühtlasi leiab aset märkimisväärne muutus selles, mida hoiaku esemeks ehk objektipiirkonnaks nimetada. Kui loomulikus hoiakus ollakse haaratud oma lähimast kodumaailmast, siis teoreetilises hoiakus tematiseeritakse maailm kui selline. See on keskendumine maailmale nõ iseendas, nagu see eksisteerib enne igasugust mis tahes alustelt lähtunud seisukohavõttu ja suhet. Maailm saab huviobjektiks kui „olevate universum“, mis teoreetilise uurimise objektina kätkeb endas veel avastamata tõde.¹²⁹

Loomulikku ja teoreetilist hoiakut üldistades saab ütelda, et nad on mõlemad hoiakud maailma suhtes, nad on viisid, kuidas maailma poole hoiduda. See tähendab, et fenomenoloogilise hoiaku perspektiivilt vaadatuna on ka teoreetiline ikkagi loomulik, sest selles jääb maailm kui etteantus selle olemuslikus seoses subjektiivsusega avastamata. Teoreetilises hoiakus muutub maailm küll teemaks, aga mitte maailmana, niivõrd kui ta on meile antud, vaid just vastupidi – niivõrd, kuivõrd ta eksisteerib sõltumatult igasugusest

¹²⁴ Hua, VE, 328.

¹²⁵ Hua, XXVII, 187.

¹²⁶ Hua, VE, 331.

¹²⁷ Hua, VE, 333.

¹²⁸ Hua, VE, 331.

¹²⁹ Hua, XXVII, 186.

subjektiivsest käsitlusest. See tähendab, et ka teoreetilises hoiakus jääb püsima eeldus maailma eksistentsi kohta, mis endastmõistetava faktina järelekatsumist ei vaja. Seetõttu kuulub teoreetiline hoiak ikkagi loomulikku hoiakusse selle avaramas mõttes, ta on, nagu Klaus Held on väljendanud, „teise astme loomulik hoiak“.¹³⁰

3.4 Imestus kui teoreetilise hoiaku eelaste

Järgnevalt pöördun eespool püstitatud küsimuse teise osapoole juurde ning küsin, kuidas sai võimalikuks üleminek loomulikust hoiakust teoreetilisse. See tähendab, et jõuan imestuse küsimuseni, sest imestus on just see, milles ja milleläbi leiab aset üleminek loomulikust hoiakust teoreetilisse. Kuidas seda täpsemalt mõista?

Husserli väide on see, et hoiaku muutus loomulikust hoiakust teoreetilisse ei juhtunud mitte lihtsalt niisama ja kuidagi juhuslikult, vaid omab „faktilist motivatsiooni konkreetsetes ajalooliste sündmuste seoses“, milles kreeklaste jõudsid imestuseni ning sealt edasi filosoofiani.¹³¹ Täpsemalt saab imestuse küsimuse sõnastada järgnevalt: kui filosoofia on mõistetud teoreetilisest huvist kantud praktikana, siis mis tähenduses on imestus see, mis on selle uue huvi tekkele aluseks? Et Husserl imestust just selle küsimuse horisondilt käsitleb, on märkimisväärne, sest sellega seoses saab esile tuua ka Husserli imestuse käsitluse piirid. Nimelt ei käsitle Husserl imestuse fenomeni kui sellist, selle erinevaid aspekte ja momente esile tuues, vaid üksnes niivõrd, kui tema küsimusepüstitus eeldab. Sellest lähtuvalt sean endale järgnevalt kaks ülesannet. Kõigepealt tahan näidata, kuidas mõista imestust Husserli enda küsimuseasetusest lähtuvalt. Väidan, et Husserli käsitlust, mis on kohati pigem märksõnaline, on võimalik täpsemini tõlgitseda, kui Husserl seda ise on teinud. Teiseks tahan näidata, et imestuse fenomen ise on laiem ja võimaldab laiahaardelisemaid tõlgendusi, kui see Husserli käsitlusest vahetult välja tuleb. Nõnda annan Husserli imestuse käsitlusele avarama konteksti, mille läbi viimane omakorda paremini mõistetakse saab.

Niisiis on vaatluse all küsimus, mis rolli ja tähendust mängib imestus üleminekus loomulikust hoiakust teoreetilisse. Selline küsimusepüstitus eeldab, et peab olema miski erakordne või uudne, mille läbi hoiaku muutus teostuda saab. Seda eeldust saab täpsemini põhjendada. Kuna teoreetiline hoiak on täiesti erinev loomulikust, praktikale orienteeritud hoiakust, siis ei saa

¹³⁰ Held 1991a: 93.

¹³¹ Hua, VE, 331.

kuidagi olla nii, et vajadus teoreetilise hoiaku ja sellest lähtuvalt uuelaadse huvi järele sünnib kuidagi loomuliku hoiaku enese seest. See tähendab, et loomuliku hoiaku loomusse kuulub see, et üleminekul loomulikust hoiakust teoreetilisse ei saa olla põhjus loomulikus hoiakus endas, vaid ta eeldab millegi põhimõtteliselt teistsuguse sekkumist. Teisiti öeldes: vajadust teoreetilise hoiaku huvi järele ei saa tagasi viia ühelegi loomuliku hoiaku praktikast juhitud seosele. Seetõttu kuulub lahutamatult hoiaku muutuse temaatika juurde küsimus, kuidas üldse on võimalik, et tuleb esile üks täiesti teistsugune hoiak. Selle demonstreerimine näib omakorda eeldavat, et ollakse võimelised loomulikust hoiakust mingil viisil distantseeruma. Seega peab leiduma võimalus, et juba loomuliku hoiaku enese sees on selline distantseerumine mingil kujul võimalik. Husserl näeb vastust uudishimu (*Neugier*) fenomenis, mis „sissemurdena „tõsise elu“ käiku“ omab sellegipoolest „oma algupärast kohta loomulikus elus“. ¹³² Uudishimu on „mänguline ringivaatamine, kui parasjagu aktuaalsed eluvajadused täidetud on või kui töötunnid otsa on lõppenud“. ¹³³ Uudishimu kui võimelisuus loomuliku hoiaku elust distantseeruda on Husserli jaoks eeldus, millest lähtuvalt sai välja kasvada imestus. Husserli jaoks on uudishimu seega positiivne fenomen, sest toimib imestuse ja seega ka filosoofia eelastmena. ¹³⁴

Nüüd, kui imestuse küsimus on hoiaku muutuse problemaatikasse kuuluvana on täpsemini põhjendatud, võib küsida, mis on siis see imestust esile kutsuv avastus, milleni kreeklased loomuliku hoiaku elu distantsilt vaadeldes jõudsid. Husserli tees on see, et suhtlus teiste rahvaste ja kultuuridega pani kreeklasi imestama. Imestuse tuum seisneb selles, et kohtumisel võõraga kogetakse omaenese maailmamõistmist selle erinevuses võõrast. See aga tähendab, et seni absoluutsena kehtinud kodumaailm ilmneb teatud relatiivsuses ning kaotab oma endastmõistetava kehtivuse. ¹³⁵ „Koduste vaadete relatiivsus tuleb päevavalgele ja nende iseendastmõistetavus mureb.“ ¹³⁶ Imestuses leiab seega aset kodumaailma kui teatud tähendus- ja mõistmishorisoni selline raputamine, milles tuleb esile senine maailmapilt, mis aga oma relatiivsuses samaaegselt ka puruneb. ¹³⁷

¹³² Hua, VE, 332; vt ka Hua, XXIX, 389.

¹³³ Hua, VE, 332.

¹³⁴ See erineb näiteks Martin Heideggeri käsitlest, kes imestuse ja uudishimu selgelt üksteisele vastandab (vt Heidegger 1986: 172).

¹³⁵ Laiem teema, mis imestusega seostub, ongi oma ja võõra, koduse ja võõra maailma temaatika. Selle kohta vt Held 1991b.

¹³⁶ Stähler 2003: 144.

¹³⁷ Kodumaailma kui horisoni kohta vrd Luks 2013.

„Mis imestust äratav ja talle oma võimsa, mitte üksnes pelgalt üksikuid ettekujutusi, vaid kogu inimsust ümbervormiva jõu annab, see on kreeklaste universaalses vaatluses tehtud ning rahvusliku elusituatsiooni läbi motiveeritud avastus oma traditsioonilise, elavast ajaloost pärit üldisena kehtiva maailma relatiivsus.“¹³⁸

Imestuses ilmneb oma ja võõra erinevus toimib Husserli järgi ühtlasi avavana, sest toob esile selle, mis ületab kõiki erinevusi. Imestuses avaneb, et erinevalt tajutud maailmade „taga“ on üks ja ainuke maailm. „See on ikkagi seesama päike, seesama kuu, seesama maa ning meri jne, mis on erinevate rahvaste juures nende traditsioonidest lähtuvalt nõnda erinevalt mütologiseeritud.“¹³⁹ See tähendab, et imestust ehitab üles kogemus oma lähima kodumaailma relatiivsusest, mis ühtlasi osutab erinevate maailmakäsitluste irrelatiivse, „identse tuuma“ olemasolule.¹⁴⁰ Filosoofiat käivitavaks imeks on seega kontrast selle vahel, et erinevad rahvad ja kultuurid omavad samasugust pretensiooni olemaks üks ja ainus tegelikuna kehtiv maailm. Täpsemini öeldes ei käivita filosoofiat mitte omaenese kodumaailma kehtivuse kohta käiva vastuolulise pretensiooni paljastamine, vaid rõhutatult sellesse vastuolusse kätketud uue idee sünd. See on idee maailmast kui sellisest, mis kõikidele konkreetsetele maailmakäsitlustele eelneb ja neile ühtlasi aluseks on. „Selles imestusväärses kontrastis tuleb esile erinevus maailmakujutluse (*Weltvorstellung*) ja tegeliku maailma vahel (*wirkliche Welt*)“.¹⁴¹

Niisiis saab anda esimese vastuse küsimusele, mis tähenduses seisab imestus filosoofia alguses. Imestus on nimelt kogemus, milles esmakordselt tematiseeritakse see, mida tulevane filosoofia uurima hakkab. Mõte on selles, et kui filosoofia küsib selle järele, mida maailm kui maailm tähendab ning kuidas maailma kohta teadmist ammutada, siis peab see maailm ühel hetkel ilmnema ja nähtavaks saama. Just see toimubki imestuses. Kuidas seda maailma esmakordset avanemist lähemalt mõista?

Kui imestus on maailma kui sellise säärane esmane tematiseerimine, siis tähendab see konkreetsemalt seda, et maailm tuleb imestuses esile üksnes oma *et*-olus. See tähendab, et maailm on antud üksnes niivõrd, kuivõrd ta oma faktilisuses ilmneb, omamata sealjuures veel ühtegi sisulist määratlust. Maailm ilmneb tundmatuna, mille kohta me midagi ei tea. Oluline

¹³⁸ Hua, XXVII, 188.

¹³⁹ Hua, XXIX, 387.

¹⁴⁰ Hua, XXIX, 388.

¹⁴¹ Hua, VE, 332.

on näha, et sellisena on imestusse ühtlasi kätkevad kogu tulevase filosoofia potentsiaal. Maailma *et*-olu on imestuses antud iseendast väljaulatuvana, sest osutab põhimõttelisele võimalusele seda sisuliselt täita. Selles tähenduses saab ütelda, et imestus on „esimene teadvus mitteteadmise teadmisest“ ning ta omab selles tähenduses „tunnetuskriitilist funktsiooni“. ¹⁴² Imestuses avaneb seni tundmatu ning sealjuures põhjatu mitteteadmise horisont, mis ühtlasi kannustab maailma kohta küsima ja teda uurima. ¹⁴³

Eelnevast lähtudes saab täpsemini selgitada, mis tähenduses on imestus see, milles teostub üleminek teoreetilisse hoiakusse. Kuigi Husserl tarvitab imestuse mõistet kohati erinevalt, nimetades imestust nii huviks kui ka hoiakuks ¹⁴⁴, tuleks siiski näha, et imestus on ennekõike ülemineku fenomen. Imestus tähendab perspektiivi muutust, millesse on kätkevad uue, nimelt teoreetilise huvi potentsiaal maailma kui sellise uurimisel. Alles selle teadlik väljaarendamine ja praktiseerimine tähendab jõudmist teoreetilisse hoiakusse.

Väide, et imestuses teostub üleminek teoreetilisse hoiakusse, tähendab järelikult konkreetsemalt seda, et imestus on maailma teadusliku uurimise eelaste, mis teeb võimalikuks uue hoiaku välja arendamise. Kui filosoofia ise tähendab juba konkreetseid küsimusi ja nendele vastamise tehnikaid, siis imestus märgib kogu küsitava kui sellise esmakordset avanemist. Selliselt mõistetud esimese sammuna teel filosoofia poole on imestus ühtlasi ka kõige kaalukam, sest kõik järgnev on teatud mõttes sellesse esimesse sammu kätkevad. Filosoofia praktiseerimine on sellest lähtuvalt mõistetav kui selle avamine, mõistelisse teadvusse toomine ja artikuleerimine, mis imestuses aset leidvas murrangus esile tuleb. ¹⁴⁵ Selles tähenduses nimetab Husserl imestust kõikidest praktilisest huvidest loobunud maailma „universaalseks vaatamiseks“ (*universale Schau*) ja „algseks teooriaks“ (*ursprüngliche Theoria*) ¹⁴⁶, mis tuleks aga eristada teooriast selle tõelises, teaduslikus tähenduses. ¹⁴⁷

¹⁴² Gander 2001: 85.

¹⁴³ Et imestus käib käsikäes teadmatuse kogemusega, see on motiiv, mille leiame juba nii Platoni kui Aristotelese juures. Sellega seoses kuulub imestuse teema juurde küsimus, mis saab imestusest edasi. See tähendab küsida, kas imestus kuulub lahutamatuks filosoofia kui sellise juurde või on filosoofia ülesandeks hoopiski imestusest vabaneda. Sellele põhimõttelise erinevuse on sõnastanud M.-J. Rubenstein järgnevalt: „On taandamatu erinevus range ning uuriva mõtlemise puhul, mis hoiab alal imestuse mõistatuslikkust, ning range ja uuriva mõtlemise vahel, mis seda mõistatuslikkust assimileerida püüab“ (Rubenstein 2008: 8). Kui Aristotelese puhul on selge, et filosoofia on midagi, milles teadmatust teooria poolt ületatakse, siis Platoni puhul on see vaieldav (vt Matuschek 1991: 8ff).

¹⁴⁴ Vrd Hua, VE, 332; Hua, XXVII, 166.

¹⁴⁵ Seda aspekti on rõhutanud Heidegger, kelle järgi pole imestus mitte üksnes esimene samm järgnevuse mõttes, vaid see, mis algusena valitseb ja määratleb kõike järgnevat (vt Heidegger 1988: 25).

¹⁴⁶ Husserl mängib siin mõistete *Schauen* ja *Theoria* seosega, sest viimase algupära on kreeka keelne *theorein*, mis kätkeb endas just vaatamise ja vaatlemise tähendust.

Kokkuvõtvalt saab ütelda, et eeldus maailma kohta iseendas ning sellega kaasnev vahetegu kõrgemat liiki teadmise (*episteme*) ning igapäevase teadmise (*doxa*) vahel, sealt edasi aga kogu järgnev filosoofia omab oma algupära imestuses. Husserli käsitlusest näib seega järelduvat tõdemus, et kui kreeklased poleks olnud võimelised imestama, siis ei oleks saanud võimalikuks teoreetiline hoiak ning ka filosoofia kui selline, mis aga märgib Husserli jaoks kogu vaimse Euroopa olemust. Seetõttu saab väita, et imestus mängib Husserli hilisemas mõtlemises kui mitte keskset, siis vägagi olulist rolli.

3.5 Imestus ja maailma ebaharilikkus

Seni oli juttu sellest, mis tähenduses on imestus see, mis algatab filosoofia. See tähendab, et imestus oli nähtud positiivse fenomenina, millegina, mis algatab midagi uut ja olemuslikku. Selline käsitlus ei anna aga veel täit pilti sellest, mis imestus ikkagi on. Toon järgnevalt välja selle, mis tähenduses kuulub imestuse juurde ka teatud negatiivne pool. Olgu öeldud, et Husserl sellele aspektile ise tähelepanu ei pööra – tema jaoks, nagu eelnevalt selgus, on imestus läbinisti positiivne fenomen.

Nimelt on imestus kogemus, milles inimene leiab end tundmatu ette seatuna – kõik seni teada ja tuntu on ühtäkki kaheldav, milleski ei saa ei enam kindel olla ning inimene kaotab justkui pinna jalge alt.¹⁴⁷ See tähendab, et seesama asjaolu, et imestuses avaneb seninägematu teadmatuse horisont, mis annab algtõuke filosoofilisele refleksioonile, on vaadeldav ka eksistentsiaalses võtmes kui miski, mis raputab inimolemise tervikut. Selles tähenduses on imestusse kätketud teatud destruktiivne moment – miski, mis on kehtinud ja tõena arvesse läinud, see on ühtäkki ohustatud ja kahtluse all. Seda imestuse juurde kuuluvat tähenduskihti saab täpsustada, tuues välja ühe filosoofilise imestuse eripärase joone.

Kui imestus on midagi, mis destrueerib meie senist eksistentsi, siis peab see tähendama seda, et see, mida imestus puudutab, on meile juba tuttav ja mingil viisil harjumuspärane. Just see on filosoofilise imestuse üks olemuslik tunnus. Kuigi imestus viitab millelegi erakordsele, siis filosoofilise imestuse puhul ei saa siiski väita, et imestusväärne on midagi uut ja seninägematut. Pigem osutub imestusväärseks seesama maailm, milles me juba alati elame.

¹⁴⁷ Hua, VE, 332.

¹⁴⁸ Imestuse negatiivse poole kohta vt Rubenstein 2008: 7-12

Kuna imestus tematiseerib meie lähima ja tuttavaima maailma, avaneb siin ruum eksistentsialistlikus võtmes tõlgenduseks. Et Husserl seda imestuse aspekti ise ei tematiseeri, siis piirdun ka mina üksnes osutusega, et sellise mõtlemise võimalus on Husserli imestuse käsitlusse kätketud. Jättes imestuse eksistentsialistliku mõõtme kõrvale, keskendun järgnevalt küsimusele, mida ikkagi tähendab, et filosoofiline imestus tematiseerib meie lähima ja tuttavaima maailma. Seda küsimust arutades saab täpsemalt määratleda filosoofilise imestuse eripära.

Niisiis on väide selles, et imestuse esemeks on harjumuspärane ja endastmõistetavana kogetud maailm, mis imestuses esmakordselt sellisena avaneb ja ühtlasi küsimisväärsaks saab. Et Husserl imestust sellisel kujul eksplitsiitselt ei määratle, viitan siinkohal teistele autoritele, kes on antud mõtte selgelt esile toonud. Näiteks kirjutab Heidegger: „Harjumuspärane ja kõige harilikum – ja just see kõige harilikum, mis oma harilikkuses läheb nii kaugemale, et ülepea oma harilikkuses tuntud ja tähele pandud ei ole – just see kõige harilikum ise saab imestuses ja imestuse jaoks kõige ebaharilikumaks.“¹⁴⁹ Või Eugen Finki sõnastuses: „Endastmõistetav muutub sellisel viisil arusaamatuks, et ta mitte ei lähe üle oma vastandiks, vaid saab just nimelt kui see endastmõistetavus küsimisväärsaks.“¹⁵⁰ Ka Josef Pieperilt leiame sarnase mõtte. Pieper rõhutab, et imestuses ei pöörata pilku igapäevaselt kohatavast maailmast ära, vaid just selle poole. „Igapäevases ja harilikus tõeliselt ebaharilikku ja mitte igapäevast [...] tähele panna – see on filosofeerimise algus.“¹⁵¹

Sellist imestuse määratlust saab täiendada tähelepanekuga, mis võimaldab eristada filosoofilist imestust selle teistest variantidest. Viitan siinkohal taas Heideggerile, kelle imestuse käsitlus sisaldab filosoofilise imestuse piiritlemist teiste imestuse vormide suhtes. Heidegger eristab oma eritluses kolme erinevat nõ argist imestuse vormi, mis kõik erinevad ühe tunnuse poolest filosoofiale omasest imestusest.¹⁵² Nimelt on kõigile kolmele omane, et nad liiguvad hariliku ning ebahariliku vastanduses. See tähendab, et nad saavad võimalikuks selle eelduse läbi, et harilik on juba alati antud ning imestatav on imestusväärne seeläbi, et ta sellest harilikuna kogetud üldisest taustast mingil viisil eristub. Filosoofilise imestuse puhul jääb selline vastandumine ära, sest selles muutub just seesama, juba tuntud, üldine ja harilik ise imestusväärsaks. Imestataval puudub seega väline mõõdupuu, millele ta saaks tagasi viia.

¹⁴⁹ Heidegger 1992: 166.

¹⁵⁰ Fink 2004a: 64.

¹⁵¹ Pieper 1988: 67.

¹⁵² Vt Heidegger 1992: 166.

See tähendab ühtlasi, et filosoofiline imestus ei tegele üksikute asjadega, vaid tematiseerib teatud terviku.

Selline imestuse määratlemine ei ole loomulikult ammendav, sest jätab lahtiseks, mis see harilik, igapäevane ja iseenesestmõistetav ikkagi on. Selles mõttes on tegemist pigem formaalse määratlusega, sest võimaldab erinevaid sisulisi tõlgendusi. Kui Heideggeri puhul oleks võtmeks oleva ja olemise eristus, siis Husserli mõtlemises vastab sellele asja ja maailma eristus. Selle eristuse põhijooni kirjeldasin töö esimeses peatükis, kus selgus, et asi tuleb alati esile mingilt taustalt, mis on küll teadvuspäraselt antud, kuid ei ole temaatilisena haaratud. See taust on universaalhorisondina mõistetud maailm, mis, olgugi et mittetemaatiline ja seetõttu tundmatu, on ühtlasi meie olemise võimalikkusi kandev põhi. Maailm on horisont, mille sees asjad ja sündmused ilmnevad ja kogetavaks saavad. Sellisena kuulub aga maailma juurde teatav harjumuspärasus, ta on see, mis meie olemise mänguruumina on ühtlasi midagi endastmõistetavat ja harilikku.¹⁵³ Seda argumendiliini järgides saab veelkord selgitada, mis tähenduses on imestus just imestus maailma üle. Filosoofiline imestus ei imesta üksikute asjade või sündmuste üle, vaid kõiki üksikuid üle haarava ja neile aluseks oleva „tausta“ üle. Imestus on seega hetk, milles maailm oma anonüümsusest esmakordselt välja tuleb ja seeläbi oma endastmõistetavuse minetab. Imestuses „astub maailm, see varjatud taust, oma varjatusest esile“.¹⁵⁴

Siinkohal tuleb meenutada, et teoreetiline hoiak, mis kirjeldatud imestuse kogemusest võrsub, on ikkagi erinev fenomenoloogilisest hoiakust. Küsides järgnevalt imestuse kohta fenomenoloogias, tuleb seda vahetegu silmas pidada. Husserli keskne väide on, et filosoofia ei ole suutnud ära tunda subjektiivsuse tõelist tähendust ning on pidevalt takerdunud objektivistlikku eeldusse maailmast kui subjektist lahutatud tegelikkusest. Mõte on selles, et sellel eeldusel, mis kulmineerub uusaja teadusi iseloomustavas nähtavast maailmast abstraheeriva metoodika võidukäigus, on oma läte filosoofia alguses. Antiigis esile tulev teoreetiline hoiak on Husserli järgi algusest peale kantud objektivistlikust eeldusest maailma olemasolu kohta. See on eeldus, mida täielikult suudab läbi näha alles fenomenoloogia.¹⁵⁵ Imestuse küsimuse seisukohalt on seda oluline märkida, sest viitab tõsiasjale, et imestus antiigis ja fenomenoloogias peavad olema erinevad. Kui filosoofia esimeses alguses oli

¹⁵³ Täpsema argumendi selle kohta, kuidas maailm on meie olemisvõimalikkuste eeldus ja põhi ning ühtlasi midagi harilikku ja harjumuspärast, on esitanud K. Held (vt Held 2012: 72-73).

¹⁵⁴ Held 2012: 74.

¹⁵⁵ Vt Hua, VE, 339.

imestuväärseks maailm, niivõrd kuivõrd ta eksisteerib igasugusest subjektiivsest käsitlestest sõltumatusena, siis fenomenoloogiale omane imestus peaks olema teatud mõttes vastupidine. Kui imestus filosoofia esimeses alguses avas maailma kui sellise olemasolu fakti, siis peaks fenomenoloogiat käivitav imestus mingil kujul tematiseerima maailma ja subjektiivsuse olemusliku seotuse.¹⁵⁶ Kuidas sellist imestust lähemalt mõelda, sellega tegelen töö järgmises osas.

Järgnevalt küsingi, kuidas on lood imestusega üleminekus loomulikust hoiakust fenomenoloogilisse. Kas meil on põhjust arvata, et sarnaselt filosoofia algusega antiigis on ka fenomenoloogia algupära imestuses? Millisest imestusest oleks sellisel juhul jutt? Eelnenud vaatluste käigus tuli välja, et Husserl näeb põhimõttelist paralleeli filosoofia alguse vahel antiigis ja selle uue rajamise vahel fenomenoloogiana. Teiseks joonistus välja üldisem raamistik, kuidas Husserl imestuse küsimust käsitleb. Samuti selgusid nii mõnedki filosoofilise imestuse tunnuslikud jooned. Väidan, et küsides imestuse järele fenomenoloogias, saame need tulemused järgnevale arutlusele aluseks võtta nõnda, et me ei kaota pilgust küsimust, milles seisneb fenomenoloogilise imestuse eripära.

3.6 Fenomenoloogilise imestuse ese

Küsides imestuse kui fenomenoloogiasse viiva hoiaku muutuse juurde kuuluva kogemuse järele, peame naasma algusse, see tähendab loomulikku hoiakusse. Seejärel tuleks küsida, kuidas me sealt loomulikust hoiakust välja pääsime ning mis tähenduses on imestus esmaseks tõukejõuks, milles see üleminek teostub. Koheselt saaks vastu väita: teises peatükis käsitletud fenomenoloogiline meetod on juba ammendav vastus küsimusele, kuidas fenomenoloogia algab. Selle järgi algab fenomenoloogia *epoché* rakendamisega, millel pole esmapilgul midagi pistmist imestusega. Erinevalt imestusest ei ole *epoché* midagi, mis teda mingil viisil tabab ning talle osaks saab, vaid midagi, mida subjekt teadlik-tahteliselt ellu viib. Selle vastuväite kasuks räägib asjaolu, et fenomenoloogia on Husserli järgi range teadus, mille olemus ning veel vähem algus ei tohiks sõltuda emotsioonidest ja meeleoludest, vaid peaks põhinema

¹⁵⁶ Selline lähenemine ei ole ainuvõimalik. Näiteks K. Held argumenteerib, et on olemas ikkagi ainult üks imestus, mis esmalt teostus antiigis ja nüüd fenomenoloogia alguses korduma peaks. Selline käsitlus eeldab, et esmane imestus kätkes endas juba sissevaadet maailma ja subjekti ühtsusse ning teoreetiline hoiak tähistab juba imestuses kogetu nivelleerimist ja esemestamist (vt Held 1991a: 89). Husserl ise oma imestuse käsitlestest sellisele liikumisele ei viita, vaid kõneleb selgelt selle kasuks, et teoreetiline hoiak on midagi, mis kasvab imestusest välja, nõ viib selle täide, mis imestuses avanes, mitte aga ei kata seda kinni ega muuda millekski muuks.

ratsionaalsetel alustel rajaneval meetodil. Võrdluseks olgu toodud Heidegger, kelle jaoks on mõtlemine ning mõtlemise algus olemuslikult seotud teatud meeleolu või häälestusega (*Stimmung*). Heideggeri jaoks algab mõtlemine oma teises alguses selle olukorra kogemisena, mis käesolevat (olemis)ajaloolist situatsiooni olemuslikuna iseloomustab. Selleks situatsiooniks on olemishüljatus (*Seinsverlassenheit*), mis aga esmalt avaneb just teatud häälestusena. Konkreetsemalt nimetab Heidegger seda häälestust kohkumuseks (*Erschrecken*) ning eristab seda seeläbi mõtlemise esmast algust põhjavast häälestusest, milleks on eelmises eespool viidatud imestus.¹⁵⁷

Laskumata siinkohal Heideggeri häälestuse ja mõtlemise vahekorra käsitlusse on minu jaoks oluline rõhutada, et erinevalt Heideggerist näeb Husserl filosoofiat kui sellist ning ühtlasi ka selle algust läbinisti refleksioonil, nõ puhtal mõtlemisel põhineva toiminguna.¹⁵⁸ Filosoofia ei alga häälestusega, mis meile mingil kujul osaks saab ning millele me siis mõtlevalt vastata saame, vaid põhineb mõtlemisel kui puhtal refleksioonil.

Niisiis oleme olukorras, kus otsime imestust filosoofiast, mis näib seda esmapilgul oma programmist välja tõrjuvat. Tõepoolest ei ole Husserl minule teadaolevalt käsitlenud imestust viisil, mis annaks alust mõelda, et ta ühel või teisel viisil kuulub fenomenoloogiasse sisenemise juurde. Kas see tähendab, et see otsing on juba ette määratud luhtuma? Minu tees on, et hoolimata sellest, et Husserl pole imestust eksplitsiitselt käsitlenud, kuulub ta olemuslikult asja juurde, olles hoiaku muutuse kandev tõukejõud.

Selle väite kasuks saab argumenteerida mitmeti. Kõigepealt on argumendiks see, et ikkagi on olemas konkreetsed tekstikohad, milles Husserl imestusele viitab ning mis teenivad olulise juhatusena imestuse fenomeni tematiseerimisel. Ühe sellise tekstikoha alusel pakun välja omapoolse tõlgenduse, kuidas mõista fenomenoloogilise imestuse eset. Olles selgitanud, mis fenomenoloogilist imestust tekitab, esitan väite, et sarnaselt imestusega filosoofia esimeses alguses, saab ka fenomenoloogilist imestust näha sellena, milles avaneb fenomenoloogia põhiküsimus. Peatüki viimases alapeatükis küsin täpsemalt selle järele, mis tähenduses saab ütelda, et fenomenoloogia algab imestusega.

Kõigepealt olgu rõhutada, et tekstikohtade kontekstiks, milles Husserl imestusele viitab on

¹⁵⁷ Kohkumuse kui mõtlemise teist algust käiku toova häälestuse kohta vt Heidegger 1991: 14-15.

¹⁵⁸ Mõtlemise ja häälestuse seose kohta Heideggeri mõtlemises vt Lott 2004.

just fenomenoloogilise meetodi küsimus.¹⁵⁹ See kinnitab käesolava töö ühte põhiteesi, et imestuse küsimuse selgitamiseks Husserli filosoofias peame lähtuma hoiaku muutuse problemaatikast. Näiteks leiame ühe sellise tekstikoha teose *Esimene filosoofia* teise osa lisadest, mis kannab pealkirja *Fenomenoloogilise reduktsiooni teine kuju*. Husserl eristab selles loomulikku ja puhast refleksiooni ning selgitab fenomenoloogiale omase teoreetilise huvi omapära selle erinevuses teistest, see tähendab maailmale suunatud teoreetilise huvi viisidest. Nendes seostes tematiseerib Husserl imestuse. Husserl kirjutab:

„Mis ma üksnes ja ainult teoreetiliselt teemaks teen, mis minu *thaumazein*’i äratab ja mind edasisele tunnetuspüüdluse ning selle põhjal teoreetilise teadmise poole liikuma ärgitab, see on subjektiivne viis, milles kõik, mis siiani minu jaoks olemas oli, mis siiani mingisugune teema oli, mulle olemasolevana kehtis, millest ma „teadlik“ olin.“¹⁶⁰

Oluline on näha, et Husserl ütleb siin eksplitsiitselt, mille üle imestatakse. Imestuse esemeks on, lühidalt öeldes, subjektiivsus. Milles subjektiivsuse imestusväärsus seisneb, see vajab tõlgitsemist. Minu väide on, et subjektiivsus pole imestusväärne kuidagi iseeneses, vaid põhineb kontrastil sellega, kuidas maailm enne subjektiivsuse pilku saamist kogetud oli. Teisiti öeldes põhineb subjektiivsuse imestusväärsus selles, et kõik „mis minu jaoks olemas oli, mis siiani mingisugune teema oli, mulle olemasolevana kehtis“ nüüd subjektiivsuse horisondilt kui subjektiivsuse fakt pilku on saadud. Siit saab edasi küsida, millepärast on see avanenud teine perspektiiv midagi imestusväärselt? Siin saab toetuda esimeses kahes peatükis saavutatule. Nimelt pidasid töö kahes esimeses peatükis läbi viidud loomuliku ja fenomenoloogilise hoiaku kirjeldused just seda kahe hoiaku vahelist kontrasti silmas. Nüüd saab need tulemused veelkord kokku võtta.

Loomuliku hoiaku kirjeldamisel oli selle olemusliku tunnuse juttu nn subjekti-unustusest, mis väljendub selles, et subjekt ei reflekteeri subjektiivsuse rolli selles, kuidas ja millena on asjad ja maailm talle antud. Husserli taotluse kohaselt on subjektiivsus see koht, millelt nähtuna saab maailm ja kõik maailmas leiduv mõistetavaks saada. See on aga midagi, mis loomulikku inimest võõristama, kui mitte öelda, et imestama paneb.

Seda kõigepealt sellepärast, et see, mille fenomenoloogia subjektiivsuse tematiseerimisega

¹⁵⁹ Lisaks allpool välja toodud tekstikohtadele, kinnitab seda teesi ka üks tekstikoht, mis minu töös käsitlemist ei leia (vt Hua, VIII, 166-167).

¹⁶⁰ Hua, VIII, 420.

problematiseerib ning küsimuse alla seab, ei ole loomuliku teadvuse jaoks ülepea kui probleem nähtaval. See tähendab, et fenomenoloogilise küsimusseade eripära ei seisne selles, et ta pakub välja meile juba ühel või teisel viisil tuttavale küsimusele mõne uue vastuse või lahendustee, vaid selles, et ta avab ühe täiesti uue küsimisvälja. See uus küsimisväli avaneb aga seal, kus loomuliku hoiaku inimese jaoks seni midagi küsimisväärset ei olnud. Vastupidi – see kehtis millegi hariliku ja endastmõistetavana. Nagu imestuse juures filosoofia esimeses alguses juttu oli, on hariliku muutumine ebaharilikuks üks filosoofilise imestuse põhitunnus. Järgneva arutelu käigus toon muuhulgas välja, et seesama muutumine on omane ka fenomenoloogilisele imestusele.

Loomulike inimestena ei koge me maailmas kohatavat viisil, mis viitaks tagasi meile kui kogevale subjektile. See, mida me kogeme, mis meile kogemuses antud on, ei ole antud kui kogemuses kogetu, vaid on ankurdatud meist eraldiseisvasse maailma. Seejuures ei leia me maailma eest nõ tühja tahvlina, millele meie ise midagi joonistame. Vastupidi – kogemus leiab end alati vastakuti tähenduslike antuste paljususega. Asjad ei ole mitte lihtsalt asjad, vaid alati *mingid* asjad. Maailm tervikuna ei ole pelk maailm, vaid juba alati eksisteeriva ja tegelikuna mõtet omav ja kehtiv maailm. Minu väide on see, et fenomenoloogilise imestuse tuumaks on avastus, et see juba alati tähenduslikuna kogetud maailm on vaadeldav puhtalt kogemuse enese faktina, see tähendab üksnes ja ainult niivõrd, kuivõrd ta on *meie jaoks*. See tähendab, et kõik see, mis seni lihtsalt olemas oli, ilmneb nüüd sellena, mida meie mingil viisil *teame*.

Väidan, et see avastus käib käsikäes imestusega, see tähendab, et ta ise ongi midagi imestusväärset. Imestusväärne on see, et subjekt avastab iseenda kui kellegi, kellele on omane lõputu teadmiste paljusus, millest tal aga enne mingit aimu polnud. Küsitavaks ei saa seejuures mitte see, kas ja kuivõrd need teadmised on õiged, vaid see, *kuidas on see teadmiste paljusus ülepea võimalik*. „Tunnetus, see loomulikus mõtlemises kõige endastmõistetavam asi, seisab ühtäkki meie ees kui müsteerium.“¹⁶¹ Fenomenoloogiat ei käivita mitte meie seniste teadmiste kaheldavuse avastamine, vaid just teadmise kui sellise märkimisväärne avardamine – kõik, mida varem endastmõistetavana eeldasime, avaneb nüüd sellena, mida meie mingil viisil *teame*.

Fenomenoloogilise imestuse esemeks on seega maailma ja maailma kogeva subjekti

¹⁶¹ Hua, II, 19.

omavaheline suhe. See tähendab, et fenomenoloogiat iseloomustavas imestuses imestatakse nii maailma kui ka subjektiivsuse üle, täpsemalt aga selle üle, et nad ei ole üksteisest lahus, vaid kuuluvad mingil mõistatuslikul viisil kokku. Mark Kingwell on seda fenomenoloogilise imestuse eripära kirjeldanud nõnda: „Seega avanevad kolm asja: meie ees oleva maailma ime, [...] maailma kogeva ego müsteerium; ning saladuslik suhe, mis eksisteerib nende vahel.“¹⁶²

Seega saab öelda, et kõigepealt toimib fenomenoloogiline imestus tematiseerivana. See, mis loomuliku elu käigus loomuliku ja endastmõistetavana tähelepanu ei pälvinud, astub nüüd esile. Kogu tähenduste mitmekesisus, fakt, et kõik, mis on, on miski, tuleb esmakordselt päevavalgele. „Imestus avab ootamatu fakti, et igas elu punktis olen ma ümbritsetud tähenduse horisondist.“¹⁶³ Teiseks saab ütelda, et selles tematiseerimises leiab aset muutus, milles harilikuna kogetud maailm täiesti ebaharilikuks ja tundmatuks muutub. Imestuses ei imestata mitte ühe või teise eriskummalise juhtumi või asja üle, mis hariliku ja harjumuspärasena kogetud maailmast esile astub, vaid maailm tervikuna osutub mõistatuslikuks. Sellega seoses avaneb sarnaselt imestusega filosoofia esimeses alguses ka siin tee tõlgendusele, milles saaks imestust käsitleda eksistentsiaalse kogemuse võtmes. Sellele mõtlemise võimalusele on viidanud ka Bernhard Waldenfels.

„Vana platonlik imestuse motiiv selle üle, et asjad on nii, nagu nad on, elab [...] fenomenoloogilises reduktsioonis edasi ning annab talle tema esialgse toime. Et sealjuures on aktiivne üks tundmatu hirm maailma ees, mis meile kunagi täiesti tuttav ei ole, pole sellega välistatud.“¹⁶⁴

Nagu ka imestuse juures filosoofia esimeses alguses, tuleb ka siin tõdeda, et see nõ eksistentsiaalne kihistus imestuse mõtlemisest jääb Husserlile võõraks ning tema poolt käsitlemist ei leia. Kuna selle liini omaette käsitlemine oleks ohustatud liigsest spekulatiivsusest, jäägu see siinkohal kõrvale. Viitan üksnes mõtlemise võimalusele sellegipoolest küsida, kuivõrd Husserli imestust on võimalik suhestada ning dialoogi viia eksistentsiaalsete kategooriatega, nagu näiteks äng ja absurd, mis teatavasti on 20. sajandi filosoofias ning varemgi mitmekülgset käsitlemist leidnud.

Kolmanda momendina saab lisada veel ühe eespool väljatoodud filosoofilise imestuse

¹⁶² Kingwell 2000: 106.

¹⁶³ Kingwell 2000: 104.

¹⁶⁴ Waldenfels 1993: 267.

tunnuse. Selleks on asjaolu, et imestuses toimuv muutus kätkeb endas küsimuse ning probleemi esile kerkimist, millest kasvab välja fenomenoloogia põhiteema. See tähendab, et see, mis imestuses küsitavaks saab, see, mis meid teatud mõttes tundmatusse paiskab, toimib ühtlasi fenomenoloogia probleemivälja avavana. Niisiis tuleks küsida, mis on see imestuses avanev miski, mis kogu fenomenoloogiale olemusliku juhtnööri või juhatuse annab.

Nagu kirjeldatud, on fenomenoloogia puhul otsustavaks sammuks see, et kogu maailm saadakse subjektiivsuse horisondilt pilku. See tähendab, et subjektiivsus ja maailm ilmnevad teatud ühtsuses. See ühtsus kätkeb aga endas ka erisust või lahutust, mida väljaarendatud ja mõisteliselt artikuleeritud kujul märgitseb mõistepaar *noesis-noema*, millega Husserl kirjeldab teadvuse korrelatiivset struktuuri. Teadvuse ja teadvuse eseme korrelatsiooni kirjeldamine ja eritlemine eeldab aga üleüldist arusaama sellest, et selline korrelatsioon ülepea eksisteerib. Minu tees on, et fenomenoloogiale omane imestus ongi mõistetav *teadvuse korrelatiivse loomuse esmase avanemisena*. Selle väite täpsustuseks tuleb ütelda, et ma ei käsitle imestust sellena, mis mingil viisil teostab seda avamist, vaid sellena, milles see avanemine teostub. Kuidas selle avanemiseni jõuda, selle küsimusega tegelen selle peatüki järgmises osas. Osutuse selle kohta, et teadvuse ja teadvuse eseme korrelatsioon tõepoolest midagi imestusväärset on, leiame ka Husserlilt. „Mitte kunagi varem [...] pole maailma ja maailma subjektiivsete antuse viiside korrelatsioon äratanud filosoofilist imestust (*das philosophische Staunen*).“¹⁶⁵ Sealsamas lisab Husserl ühes allmärkuses: „Kogemuseseme ja antuse viiside universaalse korrelatsiooni-apriori esimene läbimurre [...] raputas mind nii tugevasti, et sealt alates on kogu minu elutöö selle korrelatsiooni-apriori süstemaatilise väljatöötamise ülesandest juhitud olnud.“¹⁶⁶

Olles kirjeldanud, kuidas mõista fenomenoloogiale omase imestuse eset, kerkib esile veel üks imestuse problemaatika juurde kuuluv küsimus. Selleks on küsimus imestuse kui fenomenoloogia alguse kohta. Mis tähenduses saab väita, et fenomenoloogia alguses asub imestus? Eelneva põhjal saab esialgu välja tuua ühe tähenduse, kuidas mõista imestust fenomenoloogilise filosoofia algusena. Selleks on asjaolu, et imestuses avaneb fenomenoloogilist uurimust määratlev põhiprobleem. Küsimus on nüüd selles, kuidas suhestada imestuse küsimust fenomenoloogilise meetodiga, mille kaudu, nagu teises peatükis selgitasin, avaneb Husserli järgi üks fenomenoloogilisse hoiakusse. Kas ei peaks ütlema, et

¹⁶⁵ Hua, VI, 168.

¹⁶⁶ Hua, VI, 169.

fenomenoloogia ei alga mitte imestuse, vaid fenomenoloogilise meetodiga? Küsimus on seda teravam, sest Husserl paistab väitvat, et teadvusele omane korrelatiivne struktuur, mida oma arutelus just imestusega sidusin, tuleb ilmsiks alles *epoché* rakendamisega.¹⁶⁷ Nende küsimuste ja seoste selgitamisega tegelen töö järgmises ja ühtlasi viimases osas.

3.7 Refleksioon, imestus ja *epoché*

Imestuse juures filosoofia esimeses alguses oli juttu sellest, kuidas kreeklased imestuseni jõudsid. Imestuse läte oli kindlas ajaloolises situatsioonis, milles kreeklased teiste rahvaste ja kultuuridega suhtlemises kogesid kontrasti enese ja võõra vahel. See tähendab, et eksisteeris konkreetne asjade seis maailmas, mis osutus selle eemalt vaatlejale imestusväärseks. Analoogselt saab küsida ka nüüd: mis on see sündmus või nähtus, mis meid fenomenoloogilise imestuseni viima peaks? Järgnevalt arutan teesi, et fenomenoloogiale omane imestus ei saa meile lihtsalt niisama osaks, vaid eeldab refleksiooni, mis on juhitud tõsikindlat teadmist taotleva teaduse ideest. Seejärel arutan imestuse ja *epoché* seost ning osutan, millepärast on põhjust arvata, et imestus on midagi, mis eelneb *epoché*'le.

Küsimus imestuse kui filosoofia alguse järele eeldab küsimust alguse kui sellise järele. Toon kõigepealt välja eri tähendusi, kuidas algust kui sellist mõista. Kõigepealt saab küsida, mis on mõtlemise esimene samm, millega filosoofia algab. Küsimuse selline püstitus eeldab aga algust ühes teises tähenduses. Selleks on algus kui filosoofia juhtidee, mis on igale mõtlemise konkreetsele sammule aluseks. „Algusprintsip ei ole peaaesjalikult küsimus alguse kohta selles mõttes, mis peaks olema esimene refleksiooni samm, [...] vaid küsimus, mis filosoofia süstemaatilise ülesehitamise juures kogu tema arengut ning iga üksikut sammu saadab.“¹⁶⁸ Niisiis tuleks küsida, mis on see idee või printsip, mis on kogu fenomenoloogilisele filosoofiale aluseks.

Husserl mõistab filosoofiat range teadusena, mis taotleb tõsikindlat teadmist, mis oleks täielikult evidentne ja mille juures ei ole vähimatki ruumi skeptilistele kaalutlustele. Filosoofia algus on sellest lähtuvalt mõistetav inimese otsusena seda ideed teostama asuda. „Tingimata on vaja üht eraldiseisvat, teda kui filosoofi esmalt ning algupäraselt kujundavat

¹⁶⁷ Vt Hua, VI, 154.

¹⁶⁸ Husserl-Lexikon: 29.

otsust [...]. Keegi ei saa filosoofiasse sisse sattuda.“¹⁶⁹ Nagu Husserl osutab, on selline otsus põhimõtteline ning hõlmab ja määratleb inimese elu tervikuna. See on „[...] absoluutne ja radikaalne eluotsus (*Lebensentscheidung*), milles tema elu saab absoluutse kutsumuse eluks“.¹⁷⁰

Seni olen toonud välja kaks tähendust, kuidas mõista filosoofia algust. Neile kahele – algus kui idee ja algus kui otsus – lisandub veel üks, kahte esimest täiendav ja nendega terviku moodustav määratlus. Selleks on filosoofia algus kui refleksioon. „Filosoof kui filosoof peab seega, kuna tal esmalt peale iseenda midagi ei ole, alustama seeläbi, et ta reflekteerib iseennast kui kedagi, kes taotleb filosoofiat, universaalset absoluutset teadmist [...]“.¹⁷¹ Millised on refleksiooni konkreetsed esimesed sammud, pole hetkel oluline. Esmatähtis on avada ja liigendada, kuidas küsimust filosoofia alguse järele mõista. Toodud kolmele aspektile lisandub veel fenomenoloogiline meetod, milles saab näha konkreetset vastust küsimusele, kuidas realiseerida fenomenoloogiale aluseks olevat juhtideed. Kõike seda arvesse võttes võib nüüd uuesti küsida, mis tähenduses saab olla juttu imestusest kui fenomenoloogia algusest.

Asetan järgnevalt imestuse küsimuse väljatoodud alguse tähenduste konteksti ning uurin, mis tähenduses saab imestust mõista fenomenoloogia algusena. Konkreetsemalt väidan, et imestus ja refleksioon ei vastandu üksteisele, vaid käivad olemuslikult käsikäes. Seda viisil, et refleksioon, kui see on piisavalt range, jõuab ühel hetkel avastuseni, mis on imestusväärne. See tähendab, et kui järjekorra tähenduses eeldab filosoofia tõepoolest teatud ideed, otsust ning sellest väljakasvavat refleksiooni, siis sisulises plaanis, see tähendab just selle konkreetse filosoofiana algab fenomenoloogia ikkagi imestuses. Seda just selles põhjusel, et imestuses, nii nagu argumenteerisin, avaneb väljakujuneva fenomenoloogia põhiprobleem

Et seda teesi kinnitada vaatlen Husserli teosest *Euroopa teaduste kriis ja transtsendentaalne fenomenoloogia* pärinevat tekstikohta, milles Husserl kartesiaanliku kahtluse meetodit vaagides puudutab refleksiooni ja imestuse seost. Kõigepealt vaatlen Husserli Descartes'i käsitlust ning toon välja selle, mis on vajalik imestuse ja refleksiooni suhet puudutava teesi mõistmiseks.

¹⁶⁹ Hua, VIII, 19.

¹⁷⁰ Hua, VIII, 11.

¹⁷¹ Hua, VIII, 6.

Husserli suhe Descartes'i on ambivalentne. Ühtpidi on Husserl tunnustav, sest Descartes avastab oma radikaalse kahtluse meetodiga subjektiivsuse kui filosoofia keskse mängulava. Lisaks ühendab Husserlit Descartes'iga ühine arusaam filosoofia ülesandest – leida vankumatu alus või põhi, millele rajada tulevane filosoofia. Teisalt on Husserl kriitiline, heites ette, et Descartes ei suutnud omaenese põhimõtteid piisava järjekindluse ja radikaalsusega täide viia. Kartesiaanlik kahtlus, mis nõuab, et reflekteeriv subjekt metoodilise järjekindlusega kõik oma senised (eel)arvamused, milles ei saa täielikult kindel olla, kahtluse alla seab, see on Husserli järgi algusest peale juhitud reflekteerimata eelteadmisest, et eksisteerib subjektist väljaspool seisev maailm.¹⁷² Mõtlev mina, mille olemasolu Descartes'i järgi kahelda pole võimalik ja mille ta oma filosoofia aluseks seab, asub seega algusest peale maailmas, ta on, nagu Husserl oma *Pariisi ettekannetes* ütleb, „maailma väike lõpptükk“. ¹⁷³ Husserli kriitika teravik seisneb selles, et kui Descartes oleks end tõepoolest kõikidest eelarvamustest vabastada suutnud, oleks ta näinud, et maailm ei ole midagi, mis tuleks mõtleva mina olemasolu faktist lähtuvalt tõestada, vaid midagi, mis on sellesse juba kätketud. Et aga just selle saavutamine on võti, mis avab tee fenomenoloogiasse, siis jääb Descartes'il põhiline avastatama. See tähendab ühtlasi, nagu Husserl osutab, et Descartes ei jõua imestuseni.

„Seega on tema esituste mõte faktiliselt (kui tema oma) ühekülgne; aga kahjuks pärineb see ühekülgsus sellest, et ta oma mõtete originaalset radikaalsust tõeliselt ei teosta, et ta tõeliselt kõiki eelarvamusi, maailma kõiges *epoché*'le ei alluta („sulgudesse ei pane“), et ta, pimestatud oma eesmärgist, just seda kõige tähtsamat välja ei too, mis ta oma „ego“ *epoché*'ga võitnud oli, et siis selle peal avada puhast filosoofilist *thaumazein*'i.“¹⁷⁴

See „kõige tähtsam“, millele Husserl viitab, ei ole midagi muud kui subjektiivsuse ja maailma korrelatsiooni problemaatika, milleni mittejõudmine tähendab ühtlasi, et Descartes'il jääb kogu transtsendentaalse subjektiivsuse temaatika võõraks ning tundmatuks. See, et antud tsitaadis seob Husserl selle „kõige tähtsama“ ja imestuse, tõendab veelkord ülal püstitatud teesi, et imestus seostub filosoofia põhiküsimusega. Teiseks saab kinnitust tees, et imestus ei saa asuda fenomenoloogia alguses kronoloogia mõttes, vaid on talle eelneva refleksiooni tulemus. Imestuseni jõudmine on teekond, milles reflekteeriv teadvus transtsendentaalse subjektiivsuse lävele satub. Seda kinnitab ka Husserl ise, osutades, et filosoofilise refleksiooni alguspunkti ja transtsendentaalse subjekti esmase tematiseerimise vahel asub teatud

¹⁷² Vt Hua, VI, 81.

¹⁷³ Husserl 1993: 1396.

¹⁷⁴ Hua, VI, 80.

mõtlemise teekond.¹⁷⁵

See teekond, mis on kantud tõsikindla teadmise ideaalist, algab universaalse skepsisega, milles „kogu seniste veendumuste universum“ küsitavaks saab ning milles kõik, mis ei oma täielikku evidentsust, kõrvale lükatakse.¹⁷⁶ Alles siis, kui reflekteeriv teadvus end täielikult kõikidest eelarvamustest vabastada suudab, saab avaneda see, mis Descartes'il nägemata jäi ning mis on tõeliselt imestusväärne. Imestus märgib fenomenoloogiasse sisenemisel seda punkti, milles refleksioon, mis metoodilise järjekindlusega kogu seniste teadmiste pinna jalge alt on kaotanud, ühe seninägematu toetuspunkti avastab. Kuivõrd siin refleksioon ise teatud mõttes pinna jalge alt kaotab, sest ei suuda seda, mis nähtavaks on saanud, koheselt hõlmata ja arusaadavaks teha, see on omaette küsimus. Kindel on see, et isegi kui mõtlemine imestatava ees taanduma on sunnitud, ammutab ta sealt ühtlasi uut elujõudu, sest seisab millegi ees, mille poole ta nüüd teele võib asuda.

Nüüd jääb veel küsida, kuidas on lood fenomenoloogilise *epoché* ja imestuse suhtega. Teises peatükis sai välja toodud, et *epoché* on meetod, mille rakendamine viib meid fenomenoloogilisse hoiakusse ja võimaldab seega fenomenoloogilist uurimist. Võttes arvesse käesoleva peatüki seniseid tulemusi, on nüüd põhjust küsida, kas ja mis tähenduses saab *epoché* olla mõistetud fenomenoloogia algusena. Kõigepealt saab väita, et *epoché* realiseerib juba kindlat filosoofia ideed, ta on see viis, kuidas Husserl arvab saavutavat tõsikindlat teadmist võimaldava hoiaku. Seega ei saa fenomenoloogia alata lihtsalt *epoché* rakendamisega, sest *epoché* ise eeldab ideed, mis teda legitimeerib.

Teiseks saab aga küsida, millist eelnevat teadmist teadvuse kohta on vaja, et *epoché* oleks võimalik. Kas on võimalik, et omamata eelnevat teadmist teadvuse ja teadvuse eseme problemaatikast saab rakendada *epoché*'d? Pigem on põhjust arvata, et teadvuse radikaalsel viisil modifitseerimiseks peab *epoché* rakendaja juba omama teadmist teadvuse toimimise kohta. Konkreetsemalt tähendab see seda, et lülitamaks välja maailmausku, mis mäletatavasti definitsiooni kohaselt loomuliku hoiaku inimesele täielikult varjatuks jäi, peab maailmausk kui selline mingil kujul juba pilgus olema. Seega peab *epoché*'le eelnema olukord, milles maailma ja maailmausku teostava subjektiivsuse seos mingil kujul nähtavaks on saanud. Seda saab kirjeldada olukorrana, milles maailm ei kehti enam endastmõistetava objektiivsusena,

¹⁷⁵ Vt Hua, VIII, 7.

¹⁷⁶ Hua, VI, 77.

kuid mida ei ole samas veel redutseeritud teadvuse momendiks.¹⁷⁷ *Epoché* on meetod, mis teostab kindlal viisil filosoofia kui range teaduse ideed, kuid see teostamine põhineb eeldusel, et teadvuse ja teadvuse eseme korrelatsioon on eelnevalt pilku saadud. Kui imestus on see, nii nagu argumenteerisin, milles avaneb esmane arusaam korrelatsiooni problemaatikast, siis tuleb väita, et imestus on midagi, mis eelneb *epoché*'le.

Imestuse juures filosoofia esimeses alguses oli juttu sellest, et see toimib teoreetilise hoiaku teatud eelastmena, teooriat kui sellist võimaldava pilgumuutusena. Eelnevast lähtudes saab väita, et seesama muster on leitav ka fenomenoloogilise hoiaku ja imestuse suhtes. Nimelt kui fenomenoloogia on kirjeldatav filosoofiana fenomenoloogilises hoiakus, mis tegeleb subjektiivsuse ja selle eseme korrelatsiooni kirjeldamise ja eritlemisega ning kui imestus on midagi, milles see problemaatika ülepea avaneb, siis toimib imestus tõepoolest fenomenoloogia kui omalaadse teoreetilise praktika eelastmena. See tähendab, et imestus ei ole samastatav fenomenoloogilise hoiakuga, kuid ta ei liigu ka enam loomulikus hoiakus. Imestus on see vaheala, milles loomulik hoiak murdub, avades seeläbi tee fenomenoloogilisse hoiakusse.

Lõpetuseks olgu püstitatud ülesanne, mis fenomenoloogia raames tehtud imestuse uurimuse juurde kuulub, kuid mis käesoleva töö raamidest välja jääb. Oma magistritöös püüdsin näidata ja põhjendada, mis tähenduses saab Husserli fenomenoloogia raamistikus olla juttu filosoofilisest imestusest. Sellisena oli ennekõike tegemist otsinguga, milles püüdsin näidata laiemat konteksti, mille raames imestuse küsimust arutada, pakkudes ühtlasi välja omapoolseid seoseid ja selgitusi. Olles seeläbi välja toonud imestuse põhitähendused, saab küsida imestuse kui konkreetse teadvuse viisi ja kogemuse kohta. See tähendab, et nüüd saaks alata imestuse fenomenoloogiline uurimine, milles imestust kui teadvuse viisi selle noetilis-noemaatilistes momentides küsitavaks teha. See ülesanne jäägu aga juba tulevaste uurimuste tarbeks.

¹⁷⁷ Vrd Aguirre 1968: 137: „Seda transtsendentaalsuse sisemise tee algust, nimelt skeptilist teadvust, mille jaoks maailm üheltpoolt ei ole enam naiivne objektiivsus, vaid teadvuse korrelaat, mille jaoks ta aga teiselt poolt siiski olemasolevaks jääb ning ei saa teadvuse momendiks, – seda sisemist algust mainib Husserl paljudes tekstikohtades [...] aga ta mainib seda ainult möödaminnes; [...] ta võtab seda oma vaatluste lähtekohana.“

Kokkuvõte

Käesolev magistritöö uurib imestuse tähendust Edmund Husserli fenomenoloogias. Platonist ja Aristotelesest alguse saanud ettekujutuse järgi kuuluvad filosoofia ja imestus kokku – imestus olevat see, mille läbi kogu filosoofia algab. Oma töös küsin, kuidas see motiiv ilmneb Husserli fenomenoloogias. Tahan näidata, et kuigi Husserl ise imestuse ja fenomenoloogia seotusele üksnes osutab ning ei arenda välja spetsiaalset imestuse teooriat, on võimalik imestust tõlgendada kui fenomenoloogia jaoks olulist fenomeni.

Töö üheks oluliseks lähtepunktiks on eristus loomuliku ja fenomenoloogilise hoiaku vahel. Husserli järgi juurdub fenomenoloogilise mõtlemise võimalikkus sellele eelnevas radikaalses pilgumuutuses, mis konkreetsemalt leiab aset hoiaku muutusena – üleminekuna loomulikust hoiakust fenomenoloogilisse. Fenomenoloogilise meetodi, nn fenomenoloogilise *epoché* rakendamise läbi teostavas hoiaku muutuses avaneb fenomenoloogia uurimisala, milleks on puhas teadvus ehk transtsendentaalne subjektiivsus. Puhta teadvuse põhistruktuuriks on seejuures intentsionaalsus, mis tähistab teadvuse olemuslikku omadust olla alati millelegi suunatud. Sellega seoses tuleb ilmsiks fenomenoloogia põhiülesanne, milleks on süstemaatiline teadvuse ja teadvuse eseme korrelatsiooni uurimine. Töö lähtekohaks on see, et imestuse küsimuse avamisel tuleb lähtuda just hoiaku muutusest. Seetõttu tegelevad töö esimesed kaks peatükki loomuliku ja fenomenoloogilise hoiaku ning nende vahelise ülemineku selgitamisega. Töö kolmas peatükk tegeleb eksplitsiitselt imestusega, ta uurib, milline tähendus on imestusel hoiaku muutuse kontekstis.

Imestuse küsimus jaguneb fenomenoloogias kaheks. Ühtpidi on küsitav, kuivõrd on imestus omane ja olemuslik fenomenoloogia jaoks. Teisalt saab aga uurida seda, kuidas tõlgendab Husserl imestuse rolli antiikfilosoofia sünni juures. Husserli huvi filosoofia esimese alguse vastu põhineb sellel, et fenomenoloogilise uurimistöö hilisel perioodil hakkab fenomenoloogiale alusepaneku idees üha suuremat rolli mängima ajaloolisus. Fenomenoloogiat legitimeerivaks instantsiks kujuneb nimelt ajalugu, mida Husserl mõistab universaalse filosoofia ideest kantud teleoloogilise protsessina. Fenomenoloogia muutub sellest lähtuvalt mõistetavaks filosoofiana, mille ülesandeks on teostada antiikfilosoofias rajatud filosoofia idee. Filosoofia esimese alguse käsitlemisel teeb Husserl põhjapaneva väite: filosoofia sai alata, kuna kreeklased olid võimelised imestama! Et just seejuures pakub Husserl mõneti pikema selgituse imestuse tähenduse kohta, tegelen oma töö kolmandas

peatükis kõigepealt antiikfilosoofia ja imestuse seose selgitamisega. Saadud tulemusi arvesse võttes küsin seejärel spetsiifiliselt fenomenoloogiale omase imestuse järele.

Sarnaselt fenomenoloogiaga on ka filosoofia esimene algus mõistetav hoiaku muutusena. Husserl kirjeldab filosoofia sündi üleminekuna loomulikust hoiakust teoreetilisse ning märgib, et seda üleminekut käivitavaks jõuks oli imestus. Imestust kutsus kreeklaste juures esile äratundmine, et kogu neile omane maailmamõistmine on võrdluses teiste kultuuride ja rahvastega kõigest üks võimalik viis maailma mõista. Imestuse allikaks oli seega teiste kultuuridega suhtlemisel ilmnev oma ja võõra erinevus, milles kogeti oma maailmamõistmise relatiivsust ja poolikust. Imestus ei ole seejuures mitte ainult senist maailmapilti destrueeriv kogemus, vaid kätkeb endas liikumist, milles avaneb midagi täiesti uut. See uus – ning just selles on Husserli käsitluse rõhuasetus – on ühtlasi see, millest kasvab välja tulevane filosoofia. Husserli keskne väide on see, et imestuses ilmsiks tulev koduse maailma relatiivsus osutab sellele, et kõikide erinevuste „taga“ on maailm, mis eksisteerib sõltumatult igasugusest mistahes alustelt väljakujunenud ettekujutustest maailma kohta. Sellega seoses tekib idee filosoof-vaatlejast, kes kõiki eelarvamusi teadlikult kõrvale jättes otsib tõe ja teadmist maailma kui sellise kohta. Imestus, avades küsimuse kõrgemat järku tõe ja teadmise järele, on seega kogu filosoofia probleemivälja avav, seda esmakordselt pilku toov kogemus. Uue vaateviisi teadlik väljaarendamine ja praktiseerimine tähendab jõudmist filosoofiasse. Imestust tuleb seega eristada filosoofiast kui praktikast, ta on tähenduslik just niivõrd, kuivõrd igasugune konkreetne filosoofiline küsimine saab tema läbi võimalikuks.

Küsites fenomenoloogiale omase imestuse järele, kasutan kirjeldatud imestust tõlgendusraamina, mille alusel toon välja, mis tähenduses kaks imestust on sarnased ja mis neid eristab. Väidan, et sarnaselt imestusele filosoofia esimeses alguses, on ka fenomenoloogiline imestus kirjeldatav kogemusena, milles senist maailmamõistmist radikaalsel viisil kõigutatakse. Selle väite põhjendamisel tuginen kahes esimeses peatükis teostatud loomuliku ja fenomenoloogilise hoiaku vaatlustele, milles selgitan, et üleminek fenomenoloogilisse hoiakusse tähendab loomulikku hoiakut iseloomustavate aluseelduste radikaalset problematiseerimist. Sellest lähtuvalt näitan, et kahe hoiaku omavaheline suhe on vastavuses filosoofilisele imestusele omase muutumisega, milles seni harjumuspärase ja endastmõistetavana kogetud maailm tervikuna ebaharilikuks ja mõistatuslikuks osutub. Teise sarnasusena toon välja selle, et ka fenomenoloogiale omane imestus on tõlgendatav sündmusena, milles esmakordselt avaneb fenomenoloogia põhiküsimus. Nii nagu imestus

toimib teoreetilise hoiaku teatud eelastmena, nii on ka fenomenoloogiline imestus mõistatav fenomenoloogilisele hoiakule eelneva, kuid teda sisuliselt võimaldava pilgumuutusega.

Kahe imestuse vaheline põhilist erinevust tähistab imestusest väljakasvava filosoofia põhiküsimuste erinevus. See tähendab, et kahte imestust eristab see, mille üle imestatakse. Kui filosoofia esimeses alguses oli imestusväärseks maailm, kuivõrd ta eksisteerib igasugusest subjektiivsusest sõltumatuna, siis fenomenoloogiat käivitavaks imeks on teatud mõttes vastupidine muutumine – see on arusaam sellest, et maailm on vaadeldav puhtalt subjektiivsuse faktina. Imestusväärne fenomenoloogias on seega maailma ja subjektiivsuse seotus, asjaolu, et nad kuuluvad mingil mõistatuslikul viisil kokku.

Husserli fenomenoloogia üheks läbivaks teemaks on fenomenoloogilise meetodi küsimus. Fenomenoloogiline meetod on vastus küsimusele, kuidas siseneda fenomenoloogiasse – loomulikust hoiakust lahti murdes juhatab meetod sisse fenomenoloogilisse hoiakusse. Kuna Husserl mõistab fenomenoloogia algust esmajoones fenomenoloogilise meetodi kaudu, siis kerkib küsimus, kuidas sobitud siia väide, et fenomenoloogia algab imestusega. Eristan oma töös alguse erinevaid tähendusi, tuues esile, et lisaks meetodile mõistab Husserl algust ka idee ja otsuse tähenduses. Selleks, et filosoofia saaks alata, on vaja ettekujutust, mis on üldse filosoofia ning mis on filosoofia ülesanne. Seejärel on vaja teadlikku otsust see idee ellu viia ning samuti ettekujutust sellest, milliste konkreetsete sammude kaudu seda teostada. Toetudes tekstikohale, milles Husserl puudutab kartesiaanliku kahtluse ja imestuse seost, esitan väite, et imestus ei saa olla fenomenoloogia alguseks järjekorra tähenduses, vaid eeldab range teaduse ideaalist kantud refleksiooni. Selle teesi seon omakorda väitega, et fenomenoloogilise meetodi ehk fenomenoloogilise *epoché* suhtes on imestus varasem, seda seetõttu, et *epoché* eeldab seda, mis on imestuses eelnevalt ilmsiks tulnud.

Kirjandus

Edmund Husserli teosed

Husserl, Edmund (1973). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Husserliana II, hrsg. v. W. Biemel, Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund (1986). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, hrsg. v. P. Janssen, Hamburg: Meiner.

Husserl, Edmund (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana III/1, hrsg. v. K. Schumann, Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund (2009). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hamburg: Meiner.

Husserl, Edmund (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, hrsg. v. W. Biemel, Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund (1992). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. v. Elisabeth Ströker, Hamburg: Meiner.

Husserl, Edmund (1956). *Erste Philosophie. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, Husserliana VII, hrsg. v. R. Boehm, Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund (1992). *Erste Philosophie. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, hrsg. v. Elisabeth Ströker, Hamburg: Meiner.

Husserl, Edmund (1959). *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana VIII, hrsg. v. R. Boehm, Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund (1992). *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. v. Elisabeth Ströker, Hamburg: Meiner.

J. Hellerma, *Imestuse küsimus Edmund Husserli fenomenoloogias*

Husserl, Edmund (1988). *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Husserliana XXVII, hrsg. v. T. Nenon, Haag: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, Edmund (1992). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband: *Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Husserliana XXIX, hrsg. v. R. N. Smid, Haag: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, Edmund (2002). *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1923-1935)*, Husserliana XXXIV, hrsg. v. S. Luft, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, Edmund (2003). *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, Husserliana XXXVI, hrsg. v. R. D. Rollinger, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, Edmund (1992). *Cartesianische Meditationen*, hrsg. v. Elisabeth Ströker, Hamburg: Meiner.

Husserl, Edmund (1965), *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Husserl, Edmund (1993). *Pariisi ettekanded. Tõlkinud Ülo Matjus. – Akadeemia*, nr 7, 1389-1424.

Teised allikad

Aguirre, Antonio F. (1968). *Natürlichkeit und Transzendentalität. Der skeptisch-genetische Rückgang auf die Erscheinung als Ermöglichung der Epoché bei Edmund Husserl*, Köln: Kleikamp.

Aguirre, Antonio F. (1970). *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft der aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, Haag: Martinus Nijhoff.

Aristoteles (1995). *Metaphysik*, übers. v. H. Bonitz, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Brand, Gerd (1955). *Welt, Ich und Zeit*, Haag: Martinus Nijhoff.

Fink, Eugen (1970). Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik. In: *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Haag: Martinus Nijhoff.

Fink, Eugen (2004a). Die Entwicklung der Phänomenologie Edmund Husserls. In: Fink, Eugen, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. v. F. Schwarz, Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Fink, Eugen (2004b). Philosophie als Überwindung der „Naivität“. In: Fink, Eugen, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. v. F. Schwarz, Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Gander, Hans-Helmuth (2001). *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1956). *Was ist das – die Philosophie*, Tübingen: Verlag Günther Neske Pfullingen.

Heidegger, Martin (1986). *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer.

Heidegger, Martin (1991). *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1992). *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Held, Klaus (1989). Husserl und die Griechen. In: *Profile der Phänomenologie. Zum 50. Todestag von Edmund Husserl*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Held, Klaus (1991a). Husserls neue Einführung in die Philosophie: Der Begriff der Lebenswelt. In: *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie*

J. Hellerma, *Imestuse küsimus Edmund Husserli fenomenoloogias*

und Wissenschaftstheorie, hrsg. v. C. F. Gethmann, Bonn: Bouvier Verlag.

Held, Klaus (1991b). Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt. In: *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Held, Klaus (1998). Einleitung. In: Husserl, Edmund, *Die phänomenologische Methode: Ausgewählte Texte*, Stuttgart: Reclam.

Held, Klaus (2012). Husserl und Heidegger über den Anfang der Philosophie. In: *Heidegger-Jahrbuch 6. Heidegger und Husserl*, München: Verlag Karl Alber.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm v. (2000). *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Husserl-Lexikon (2010). Hrsg. v. Gander, Hans-Helmuth, Darmstad: WBG.

Jannsen, Paul (2008). *Edmund Husserl. Werk und Wirkung*. München: Verlag Karl Alber.

Kingwell, Mark (2000). Husserl's Sense of Wonder. – *The Philosophical Forum*. Vol 31: 1, 85-107.

Laasik, Kristjan (2013). Asja antusest tajus. – *Akadeemia*, nr 1, 104-124.

Lott, Toomas (2004). *Häälstatud mõtlemine Martin Heideggeri „Lisandusis filosoofiale (Omanemisest)“*, Magistritöö.

Luks, Leo (2013). Ilma kodutundeta me jääme kodutuks: Kodutuse kogemuse kultuurifenomenoloogilise analüüsi katse. – *Akadeemia*, nr 3, 402-428.

Matjus, Ülo (2006). „*Materiaalsete asjade*“ olemisest: *Intentsionaalsuse seletuseks*. Käsikiri.

Matuschek, Stefan (1991). *Über das Staunen. Eine ideengeschichtliche Analyse*, Tübingen: Max Niemeyer.

J. Hellerma, *Imestuse küsimus Edmund Husserli fenomenoloogias*

Mayer, Verena (2009). *Edmund Husserl*, München: Beck

Merleau-Ponty, Maurice (1966). *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. v. R. Boehm, Berlin: Walter De Gruyter & Co.

Pieper, Josef (1988). *Was heißt Philosophieren*, München: Verlag Jakob Hegner.

Platon (1990), *Theaetetus*, Werke, Band 6, hrsg. v. G. Eigler, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Rubenstein, Mary-Jane (2008). *Strange Wonder: The Closure of Metaphysics and the Opening of the Awe*. New York: Columbia University Press

Ströker, Elisabeth (1987). Das Problem der *Epoché* in der Philosophie Edmund Husserls. In: *Phänomenologische Studien*. Frankfurt an Main: Vittorio Klostermann.

Stähler, Tanja (2003) *Die Unruhe des Anfangs. Hegel und Husserl über den Weg in die Phänomenologie*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Tengelyi, Laslo (2004). Husserls Begriff des Horizontes. In: *Horizonte des Horizontbegriffes. Hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien*, hrsg. v. R. Elm, Sankt Augustin: Academia Verlag.

Viik, Tõnu (2010). Narratiivsuse roll Hegeli filosoofilises süsteemis: Üks täiendus „dialektilise“ meetodi mittemetafüüsilise tõlgenduse juurde. – *Studia Philosophica Estonica*, 3(2), 1-20.

Waldenfelds, Bernhard (1993). Husserls Verstrickung in die Erfahrung. In: *Edmund Husserl. Arbeit an den Phänomenen. Ausgewählte Schriften*, hrsg. v. B. Waldenfelds, Frankfurt: Fischer.

Wang, Shin-Yun (2004). *Die Methode der Epoché in der Phänomenologie Husserls*, Freiburg, Univ. Diss.

J. Hellerma, *Imestuse küsimus Edmund Husserli fenomenoloogias*

Zahavi, Dan (2009). *Husserls Phänomenologie*, übers. v. B. Obsieger, Tübingen: Mohr Siebeck.

Resümee

Pealkiri: *Imestuse küsimus Edmund Husserli fenomenoloogias*

Alates Platonist ja Aristotelesest on imestust nähtud filosoofia algupärana. Käesolevas magistritöös küsitakse, millist tähendust omab imestus Edmund Husserli fenomenoloogias. Husserli järgi on fenomenoloogia lähtesituatsiooniks nn loomulik hoiak, mille põhijooneks on üleüldine usk maailma eksistentsi. Loomulik hoiak ületatakse fenomenoloogilise meetodi ehk fenomenoloogilise *epoché* rakendamise läbi, milles vabanetakse loomulikust hoiakust ja sisenetakse fenomenoloogilisse hoiakusse. Fenomenoloogilise hoiaku saavutamine on vältimatu eeldus fenomenoloogilise uurimistöö teostamiseks. Käesoleva töö lähtekoht on, et imestust tuleb käsitleda hoiaku muutuse kontekstis. Kuna Husserl ise imestuse rolli fenomenoloogia jaoks üksnes väheste lausetega mainib, siis on selline uurimus sunnitud edasi minema sealt, mida on filosoof eksplitsiitselt ütelnud. Töö üheks teesiks on see, et kahe hoiaku omavaheline suhe on vastavuses filosoofilisele imestusele omase muutumisega, milles seni harjumuspärane ja iseenesestmõistetavana kogetud maailm tervikuna ebaharilikuks ja mõistatuslikuks osutub. Teise olulise momendina näitan, et imestus märgib hoiaku muutuses seda momenti, milles loomulik hoiak esmakordselt murdub ning milles ühtlasi avaneb tee fenomenoloogilise hoiaku poole. Kuivõrd imestuses avaneb esmakordselt fenomenoloogia probleemiväli, niivõrd on imestus mõistetav fenomenoloogilise hoiaku eelastmena.

Zusammenfassung

Der Titel: *Die Frage des Staunens in der Phänomenologie Edmund Husserls*

Seit Plato und Aristoteles gilt das Staunen als Ursprung der Philosophie. In der vorliegenden Magisterarbeit wird die Frage gestellt, welche Bedeutung hat das Phänomen des Staunens in der Phänomenologie Edmund Husserls. Nach Husserl besteht die Anfangssituation der Phänomenologie darin, dass es dem Menschen wesenhaft eigen ist, an das Sein der Welt zu glauben. Diese Haltung, die Husserl als natürliche Einstellung bezeichnet, wird überwunden durch die phänomenologische Methode der Epoché, die uns nicht nur von der natürlichen Einstellung befreit, sondern zugleich in die neue phänomenologische Einstellung hineinführt. Erst in der phänomenologischen Einstellung kann die phänomenologische Forschungsarbeit anfangen. Der Ausgangspunkt dieser Arbeit ist die These, dass sich innerhalb dieser Einstellungsänderung ein Moment des Staunens ereignet. Da Husserl selbst nur in wenigen Sätzen auf die Bedeutsamkeit des Staunens zur Phänomenologie hinweist, muss eine solche Arbeit über den eigentlichen Rahmen des Gesagten hinausgehen. Es wird gezeigt, dass die natürliche und phänomenologische Einstellung sich so zueinander verhalten, dass sich erstere mit ihren unbefragten Voraussetzungen und Selbstverständlichkeiten aus der Perspektive der phänomenologischen Einstellung als etwas Rätselhaftes und in diesem Sinne auch Staunenswürdiges zeigt. Des Weiteren wird gezeigt, dass das Staunen dasjenige Moment bezeichnet, in dem die Natürlichkeit der natürlichen Einstellung zum ersten Mal zerbricht und dabei auch den Weg aufzeigt, durch den die phänomenologische Einstellung zu erreichen ist. Indem im Staunen das Problemfeld der Phänomenologie erstmals erschlossen wird, wird das Staunen als Vorstufe der phänomenologischen Einstellung verstanden.

Valitud paragrahve Husserli *Ideedest**

Tõlge

27. Loomuliku hoiaku maailm: Mina ja minu ümbrusmaailm

Me alustame oma vaatlusi loomuliku elu inimestena „loomulikus hoiakus“: ettekujutades, otsustades, tundes, tahtes. Mida see tähendab, selle teeme endale selgeks lihtsates meditatsioonides, mille me kõige paremini teostame minakõnes.

Ma olen teadlik maailmast, mis on lõputult laiuv ruumis, lõputult muutuv (*werdend*) ja muutunud (*geworden*) ajas. Ma olen temast teadlik, see ütleb ennekõike: ma leian ta vahetult nähtavana eest, ma kogen teda. Läbi nägemise, katsumise, kuulmise jne., see tähendab erinevates meelelise kogemuse viisides on kehalised asjad mingisuguses ruumilises jaotuses *minu jaoks lihtsalt olemas*, sõnasõnalises või kujundlikus tähenduses „*käeesised*“ („*vorhanden*“), olgu siis, kas ma olen nende suhtes eripäraselt tähelepanelik ning nendega vaatlevana, mõtlevana, tundvana, tahtvana tegev või mitte. Ka animaalsed olevused, nagu näiteks inimesed, on vahetult minu jaoks olemas; ma tõstan pilgu, ma näen neid, ma kuulen nende saabumist, ma kogen neid oma läheduses, nendega rääkides ma mõistan ilma pikemata, mida nad ettekujutavad ja millest mõtlevad, millised tunded neid valdavad, mida nad soovivad või tahavad. Isegi kui ma neile tähelepanu ei pööra on ka nemad minu nägemisväljas tegelikena kohal. Ei ole aga vajalik, et nad, samuti nagu kõik muud esemed (*Gegenstände*), oleksid vahetult minu tajuväljas.

Kindlaks määratuna, rohkem või vähem tuttavana on üheskoos aktuaalselt tajutuga minu jaoks olemas tegelikud objektid, ilma et nad oleks ise tajutud või parasjagu nähtaval. Ma saan lasta oma tähelepanul rännata äsja nähtud ja silmas peetud kirjutuslaualt läbi mitte nähtud toa osade minu selja taga kuni verandani, sealt edasi aeda, lasteni aiamajakeses jne. See tähendab kõikide nende objektideni, mille kohta ma ilma pikemata „tean“ kui siin ja seal minu vahetult kaasteadvustatud ümbruses olevad. See on teadmine, mis ei kätke kübetki mõistelisest mõtlemisest ning mis alles tähelepanu suunamisega ning siiski tuleb üksnes osaliselt ning

* Tõlkimisel kasutatud väljaanne: Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hamburg: Meiner, 2009. Antud väljaande tekst ning paginatsioon vastab Husserlianas (Hua, III/1) ilmunud väljaandele.

enamasti väga ebatäielikuna selgesse pilku.

Aga ka nende kaemuslikult klaaride või ähmaste, selgete või mitteselgete kaaskohalolevate (*Mitgegenwärtige*) aladega, mis moodustavad aktuaalse tajuvälja püsiva ümberringi, ei ammendu maailm – maailm, mis on igas ärkvelolu momendis minu jaoks teadvuspäraselt „kääesine“. Pigemini ulatub ta ühe kindla olemiskorra järgi piiritlematusse. Aktuaalselt tajutu, rohkem või vähem klaarilt kaaskohalolev ning määratletu (või vähemasti mingil määral määratletu) on osaliselt läbi segatud (*durchsetzt*), osaliselt ümbritsetud *ähmasena teadvustatud määratlemata tegelikkuse horisondist*. Vahelduva eduga saan ma tähelepanu helendava pilgu kiiri temasse sisse saata. Määratletavad, esmalt ähmased ning seejärel elustuvad ettekujutused (*Vergegenwärtigungen*) toovad mulle midagi välja, selliste meenutuste kett liitub kokku, määratletuse ring laieneb üha enam ning lõpuks ulatub see nii kaugele, et tekib seos aktuaalse tajuvälja kui tsentraalse ümbrusega. Üldiselt on aga tulemuseks midagi muud: ähmase määratlematuse tühi udu seguneb kaemuslike võimaluste või oletustega ning üksnes maailma „vorm“, nimelt kui „maailm“ on ette märgitsetud. Määratlemata ümbrus on seejuures lõputu. Udune ja mitte kunagi täielikult määratletav horisont on paratamatult kohal.

Samuti kui maailma ruumilise olemiskorra puhul, millele ma siiani tähelepanu olen pööranud, on lood maailma *ajalise järgnevuse olemiskorraga*. Selles hetkes ning nähtavasti igas ärkvelolu hetkes omab minule olemasolev maailm kahekülgset lõputut ajalist horisonti – oma tuttavat ja tundmatut, vahetult elavat ja mitte-elavat minevikku ja tulevikku. Vabas kogemuse teostumises (*Betätigung*), mis olemasoleva kaemusse toob, saan ma neile mind vahetult ümbritseva tegelikkuse seostele järgneda. Ma saan oma asukohta ruumis ja ajas vahetada, pilke siia ja sinna, ajaliselt edasi ja tagasi suunata, ma saan endale alati uusi, rohkem või vähem selgeid ja sisurikkaid tajusid ja ettekujutusi luua. Või ka rohkem või vähem selgeid pilte, milles ma toon endale kaemusse ruumilise ja ajalise maailma kindlates vormides võimalikku ja oletatavat.

Suutmata seda muuta leian ma end sellisel viisil ärkvelolu teadvuses alati suhtes ühe ja sama, kuigi sisuliste koosluste poolest vahelduva maailmaga. Ta on pidevalt minu jaoks „kääesine“ ning ma ise olen tema liige. Seejuures ei ole see maailm minu jaoks olemas mitte kui pelk asjade maailm, vaid sama vahetult ka kui väärtuste maailm, hüvede maailm, praktiline maailm. Ilma pikemata leian ma asjad enda ees varustatult nii asjaomaduste kui ka

väärtuskarakteritega nagu ilus ja inetu, sobiv ja mittesobiv, meeldiv ja ebameeldiv jne. Vahetult on asjad olemas kasutusasjadena, see „laud“ oma „raamatutega“, „joogiklaas“, „vaas“, „klaver“ jne. Kas ma end nende objektide poole pöoran või mitte, kuuluvad ka need väärtuskarakterid ja praktilised karakterid *konstitutiivsena nende „käesiste“ objektide kui selliste juurde*. Samamoodi nagu „pelkade asjade“ puhul kehtib seesama ka minu ümbruskonna inimeste ja loomade puhul. Nad on minu „sõbrad“ või „vaenlased“, minu „teenrid“ või „ülemad“, „võõrad“ või „sugulased“ jne.

30. Loomuliku hoiaku generaaltees

Mis me esitasime loomuliku hoiaku antuse karakteristikata ja seeläbi loomuliku hoiaku enda karakteristikata kohta, see oli puhta kirjelduse tükk *enne igasugust „teooriat“*. Teooriatest, mis tähistavad siinkohal igat laadi eelarvamusi, hoiame me nendes uuringutes rangelt eemale. Üksnes meie ümbrusmaailma faktidena, mitte kui tegelike või arvatavate kehtivusühtsustena kuuluvad teooriad meie sfääri. Me aga ei sea endale ülesannet seda puhast kirjeldust jätkata ning tõsta seda süstemaatilise laiaulatusliku, loomuliku hoiaku (ja koguni kõigi temaga üksmeelselt kokkupõimitud hoiakute) eestleitavuste (*Vorfindlichkeiten*) karakteristikata kaugusi ja sügavusi ammendava tasemeni. Selline ülesanne võib ja peab teadusliku ülesandena fikseeritud saama. Kuigi teda on siiani vaevalt nähtud, on ta erakordselt tähtis. Siin ei ole ta meie oma. Meie jaoks, kes me püüdleme fenomenoloogia sissepääsuvärava poole, on selles suunas kõik vajalik juba saavutatud, me vajame vaid mõningaid täiesti üldiseid loomuliku hoiaku karaktereid, mis on meie kirjeldustes astunud esile juba piisava *selgusküllusega (Klarheitsfülle)*. Just seda selgusküllust oleme eriti silmas pidanud.

Me tõstame järgnevas lauses tähtsaima veelkord esile: ma leian pidevalt enda vastas olemasoleva ruumilis-ajalise tegelikkuse, mille juurde ma ise kuulun, nii nagu kõik teised temas leiduvad ning temaga samasugusel viisil suhestuvad inimesed. „Tegelikkuse“, seda ütleb juba see sõna, leian ma *olemasolevana eest ning võtan teda, nii nagu ta end mulle annab, ka olemasolevana vastu*. Kogu kahtlemine loomuliku hoiaku antustes ning nende tühistumine ei muuda midagi *loomuliku hoiaku generaalteesis*. „See“ maailm on kui tegelikkus alati kohal, ta on parimal juhul siin või seal teisiti kui ma arvasin, see või teine on *temast tiitlite all „paiste“, „hallutsinatsioon“ jne*. nii-öelda maha tõmmata – temast, mis generaalteesi tähenduses on alati olemasolev maailm. Õppida teda tundma ulatuslikumalt ja

usaldusväärsemalt ning igas suhtes täielikumalt kui naiivne kogemus võimaldab ning lahendada kõik tema põhjal esilekerkivad teadusliku tunnetuse ülesanded, see on *loomuliku hoiaku teaduste* eesmärk.

32. Fenomenoloogiline *epoché*

Kartesiaanliku universaalse kahtluskatse asemele saaksime nüüd lasta astuda meie täpselt defineeritud ning uue tähendusega universaalse *epoché*. Aga me *piiritleme* põhjusega selle *epoché* universaalsuse. Sest kui ta oleks nii kõikehõlmav, kui ta saab ülepea olla, siis – kuna iga tees ning vastavalt iga otsus oleks täielikus vabaduses modifitseeritud, iga esemelisus, mille üle otsustada, sulgudesse võetud – ei jääks ühtegi ala üle modifitseerimata otsustele, veel vähem siis ühele teadusele. Meie kavatsus on aga just ühe uue teadusliku domeeni avastamine ning ühe sellise, mida saab võita – aga siis üksnes selle kindlalt piiritletud tähenduses – *just sulgudesse võtmise meetodi läbi*.

Olgu see piiritletus lühidalt kirjeldatud. Me asetame selle loomuliku hoiaku olemuse juurde kuuluva *generaalteesi aktsioonist välja*, kõige ja igaühe, mida ta ontilises suhtes hõlmab, paneme me sulgudesse: *seega kogu selle loomuliku maailma*, mis on püsivalt „meie jaoks olemas“, „käesine“ ning mis, isegi kui me arvame heaks teda sulgudesse võtta, jääb alati püsima kui teadvuspärane „tegelikkus“.

Nõnda tehes, nii nagu see on minu täielik vabadus, ma *ei eita* seda „maailma“, justkui ma oleksin sofist, ma *ei kahtle tema olemasolus*, justkui ma oleksin skeptik; aga ma teostan „fenomenoloogilist“ *epoché*’d, mis *suleb mulle iga otsuse ruumilis-ajalise olemise kohta*.

Seega kõik selle loomuliku maailma kohta käivad teadused, nii kindlalt kui nad minu jaoks seisavad, nii palju kui ma neid imetlen, nii vähe kui ma neile vähimatki vastu väita mõtlen *lülitan ma välja*, ma ei kasuta nende kehtivustest *absoluutselt mitte midagi*. Mitte ainsatki neile kuuluvatest teesidest, olgugi nad täielikult evidentsed, ei võta ma omaks, ühtki neist ei võta ma vastu, ükski neist ei anna mulle lähtealust. Pangem tähele – seda nii kaua, kuni tees on nii mõistetud, nagu ta on nendes teadustes, see tähendab ühe tõena selle maailma *tegelikkuste kohta*. Ma tohin teda ainult pärast seda arvesse võtta, kui ma ta sulgudesse olen *asetanud*. See tähendab: üksnes otsustamisest hoidumise modifitseeritud teadvuses, seega

mitte nii, nagu ta on teesina teaduses, teesina, mis taotleb kehtivust ning mille kehtivust ma tunnustan ja kasutan.

Siin küsimuse all seisvat *epoché*'d ei tohi segi ajada sellega, mida nõuab positivism ning mille vastu ta kahtlemata ise, nagu me veenduma pidime, eksib. Siin ei ole tegemist kõikide uurimise puhast otstarbekust (*Sachlichkeit*) ähmastavate eelarvamuste väljalülitamisega, samuti ei ole tegemist ühe „teooriavaba“, „metafüüsikavaba“ teaduse konstitutsiooniga, mis saavutatakse kogu põhjendamise tagasiviimisega vahetutele eestleitavustele. Aga ka mitte vahendiga, saavutamaks sellised eesmärged, mille väärtuses pole kahtlust. See, mida meie nõuame, asub ühel teisel liinil. Kogu loomulikus hoiakus asetatud, kogemuses tegelikuna eestleitav maailm täielikult „teooriavabalt“ võetuna, see tähendab nii, nagu ta tegelikult kogetuna end kogemuseseostes selgelt tõenduvana näitab meie jaoks ei kehti, ta peab kontrollimatult, aga ka vastuvaidlematult sulgudesse võetud saama. Samasugusel viisil peab seesama saatus tabama kõiki sellesama maailmaga tegelevaid teooriaid ja teadusi, olgu nad põhjendatud positivistlikult või kuidagi teisiti.

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina: Juhan Hellerma

sünnikuupäev: 02.06.1986

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose

„Imestuse küsimus Edmund Husserli fenomenoloogias“,

mille juhendaja on prof. Ülo Matjus ning kaasjuhendaja Philippe Merz (MA, Freiburgi Ülikool)

1.1.reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;

1.2.üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.

2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.

3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus, 03.05.2013